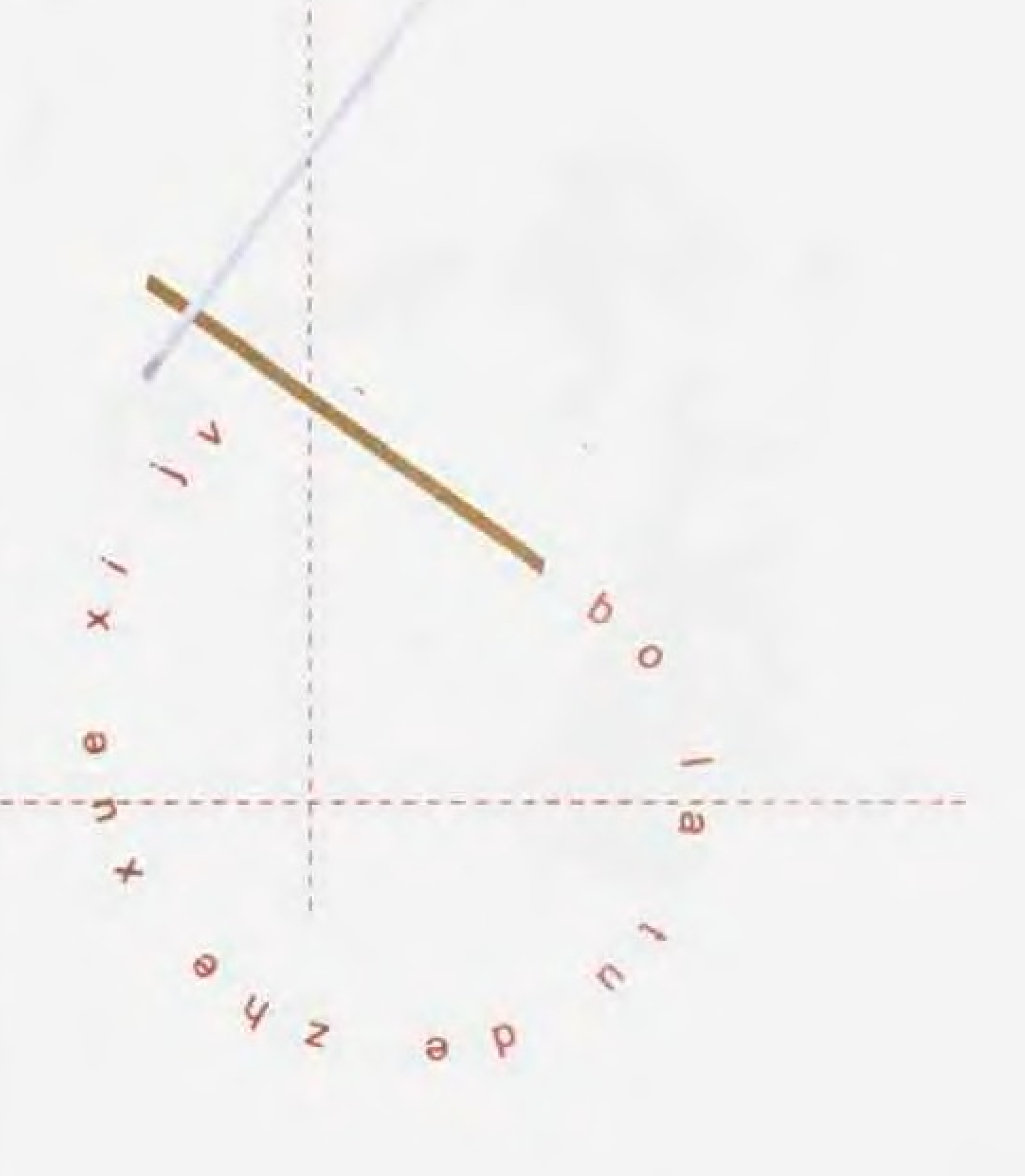
2

经典与解释

■ 主 编/刘小枫 陈少明



柏拉图的哲学戏剧

林国华：哲学朝“圣”的未完成戏剧

成官泯：柏拉图《第七封信》的结构与主题

黄俊杰：东亚儒家诠释学的一种类型

施特劳斯：《创世记》释义

沃格林：但丁在西方政治思想史上的位

上海三联书店



柏拉图的哲学戏剧

经　典　与　解　释


ISBN 7-5426-1826-1
9 787542 618269 >
定价: 32.00元

经典与解释

■主 编/刘小枫 陈少明

柏拉图的哲学戏剧

上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

柏拉图的哲学戏剧/刘小枫,陈少明主编. —上海:上海三联书店,2003.

ISBN 7-5426-1826-1

Ⅰ.柏…　Ⅱ.①刘…②陈…　Ⅲ.柏拉图(前427~前347)—哲学思想—研究

Ⅳ.B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第063082号

柏拉图的哲学戏剧

主　　编/刘小枫　陈少明

责任编辑/倪为国
　　　　　艾　芹
装帧设计/人之初工作室
责任校对/张大伟

出版发行/上海三联书店
　　　　(200235) 中国上海市钦州南路81号
　　　　http://www.sanlianc.com
　　　　E-mail:sanlianc@online.sh.cn
印　　刷/华东师范大学印刷厂

版　　次/2003年12月第1版
印　　次/2003年12月第1次印刷
开　　本/640×935　1/16
字　　数/323千字
印　　张/24
印　　数/1-4100

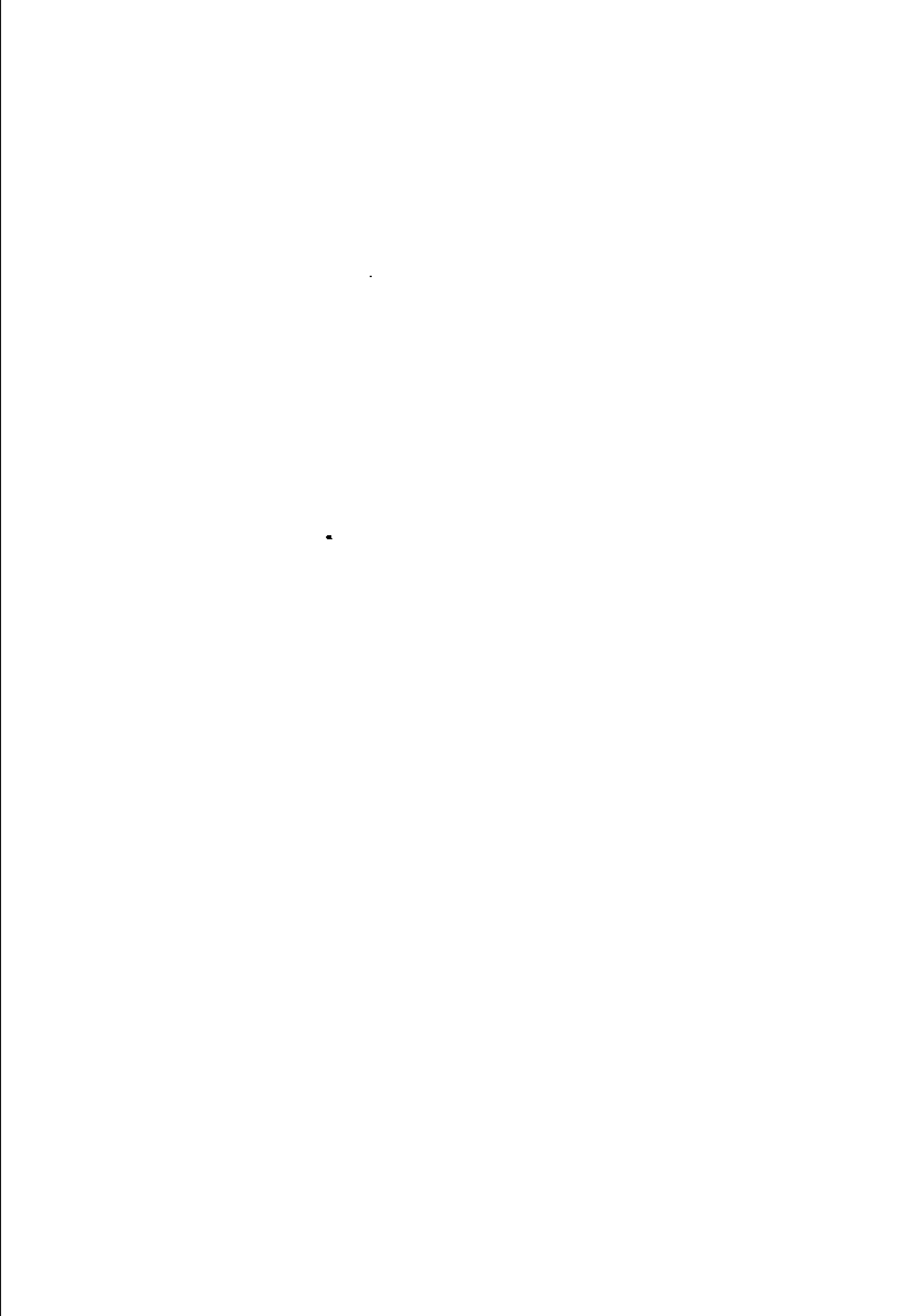
ISBN7-5426-1826-1
G·623　定价:32.00元

主　　编/刘小枫　陈少明
责任编辑/倪为国　邱　红
装帧设计/人之初工作室
上海三联书店

思想史发微

书 评

论题　柏拉图的哲学戏剧



哲学朝“圣”的未完戏剧

——《巴门尼德篇》剧情初步分析

林国华　著　林国荣　译

【题记】本文灵感得自 Proclus(410－485)和施特劳斯，但根本意图在于回应我的兄长林国基 4 年前提交北京大学政治学系的博士论文《神义论语境中的社会契约论传统》。[①] 该论文以其魔鬼般魅惑的结论“人义即神义”主宰了我 4 年的思考，是我的灯塔，也是我备感奴役的阴影，提示了人走向神的另一条路：政治。有别于“祈祷”的“政治”，正是柏拉图－迈蒙尼德－马基雅维利－斯宾诺莎－施特劳斯孜孜以求的立法先知(legislative prophet)的技艺，它或隐或显地纵贯古今，守卫着神的天堂禁地，在人间罗织“法”网，让一群特殊动物在政治中且只能在政治中成人。[②]

本文蓝本是 2002 年春提交芝加哥大学“社会思想委员会”《巴门尼德篇》研讨课的报告，指导教授是 Joseph Cropsey，由我的兄弟林国荣译成中文。他添加了若干注脚，粗野狀直如其人，几似“日耳曼尼亚”森林里的战马开进爱利亚哲人精致的阁楼，不伦不类，有辱斯“文”。——据说他正迷醉于塔西陀，那个洞察人类的罗马人。“文”、“野”之争斗不正是目下人类的永恒事务吗？“哲学”不正是要成为“政治的”后方可成就其“探

① 刊《启示与理性——哲学问题：回归或转向》，萌萌主编，北京：2002，页 118－266。

② 亚里士多德，《尼科马各伦理学》1097b11；柏拉图，《法律篇》874e－875a。

究整全”的许诺吗？鉴于苦究“如若一在，则一是什么？”的老巴门尼德竟也为他的祖国人民立过大法，我决定保留林老三的野蛮注脚。

我把我这篇小文献给刘小枫——我和我的兄弟们共同的老师和朋友。

智慧对于城而言永远是无名的或伪名的。

哲学——人对神的作为的模仿——是真正的宗教行动。

——阿维罗伊《关于天使问题的信札》

在所谓“第二次起航”中，柏拉图以城为大海，以苏格拉底为船长，凭仗谈话（dialectike）把哲学变成政治的哲学：自此哲学即事关被生死善恶围困的人事（世）。然而，跟从苏船长在海上漂流越久，越觉得大海陌生和不可驻足。哲学和城在最深处似乎永远互为陌生和偶然。上古传说里最智慧的人奥德修斯浪迹天涯，从海上诸城一掠而过，只留下美丽的谎言为诸城仰慕和传唱，我们因而有了荷马的神话：智慧似乎无往不成为洞穴里的偶像！哲人是否也有自己要侍奉的神？“第二次起航”的港口在哪里？港口后面是否坐落着哲人的家？历10年平原征战又10年海上流亡，“神一样的”奥德修斯回到了“树叶飘摇的”伊塔卡——他自己的城和家。20年前，他从这里统帅12艘红头战舰拔锚起航，驶入大海，驶向特洛伊旷野上多风的伊利昂。20年后，重归故里，伊塔卡树叶飘摇如旧，英雄却扮海上陌生人进城，在谎言中施杀戮、清

哲学和城在最深处似乎永远互为陌生和偶然。

柏拉图却使哲思成为在故事情节中演出的戏剧而和我们遭遇。这就迫使我们从戏剧情节的角度来理解柏拉图笔下所有人物的言词。因此，哲学成为行动中的言词或者言词中的行动。

洗、重建、立法之后，遵神命再度背井离乡，回到海上：智慧对于城而言永远是无名的或伪名的。智慧的名不在城里，而在城外。柏拉图"对话"犹如迈蒙尼德于大漠书就的《迷途指津》，皆携有荷马上古神圣世界的遗光碎影惊悚"后黑铁世代"的昏昧眼睛。哲人在人世之外所悉心保留的月上空间永远是一种城外的高贵魅惑，而"在魅惑中的理解(enchanting understanding)则是至高的启蒙！"(施特劳斯，《修习〈迷途指津〉入门》)——哲人之首先作为诗人，乃在于哲人承负了传递"神言"的先知职分。神言的非身体性要求哲人在城中成为讲述神话的诗人，与神独处时则沉默无言。柏拉图所有对话正是在"神话"和"沉默"中臻至巅峰，标出了此世和彼世的接壤疆界，提示言语的无能和可能。本文及其后续将尝试探究"对话"里"神"的问题，藉此希望切近由"哲人"、"君王"、"人民"和"神"组构的政治哲学的整全(whole)。——丧失这一整全视野，将使任何政治理论的写作成为断篇残章。

《巴门尼德篇》是报告式(reported)的，而不是演剧式(performed)的。在报告式的对话中，柏拉图似乎以这个或那个对话人物的身份来说话，省略了人物言词之间的东西(即"甲问"和"乙答")，由此而将自己完全隐藏起来。在演剧式的对话中，柏拉图也完全隐身，在这样的对话中，他并不省略上述那些人物对话之间的东西，而是将报告委托给一个或多个人物。任何作品，当作者完全隐身的时候，就成了戏剧(《理想国》，392c—394c)。

可以认为，哲思(philosophizing)就是纯粹的言词，或者"不被[外物]参与"的理智，但柏拉图却使哲思成为在故事情节中演出的戏剧而和我们遭遇。这就迫使我们从戏剧情节的角度来理解柏拉图笔下所有人物的言词。因此，哲学成为行动中的言词或者言词中的行动(《游叙弗伦》，11c)。行动首先包括对话的背景和剧情。背景和剧情似乎是为哲思提供讲述"非历史"真理的"历史"条件，但事实上并不是这么回事。它们是戏剧性的设计，因此在性格上是诗的，而不是历史的。正如一评注者观察到的："在柏拉图的对话中，没有什么是偶然的；任何东西在其发生的地方都是必然的。在对话之外任何可能是偶然的东西，在对话里都有其意义。在所有现实的交谈中，偶然拥有相当重

的分量：柏拉图的所有对话[因此]都是彻底虚构的，都以一种基本的虚假、一种美丽或者魅惑的虚假为基础，也就是说，对偶然的否定。"①

柏拉图的任何对话中都不存在偶然的东西，也就是说任何细节都出于柏拉图的精心安排。

《巴门尼德篇》的戏剧从自然哲学家阿那克萨哥拉的故乡"克拉左门尼"开始，中间经过"雅典"和坐落在城墙外的"皮斯多罗斯的寓所"，一直到关于"一"的"爱利亚"学说。这上升包含三个情节：1. 寻找(seeking，126a—127d)；2. 净化(purifying，127d—137b)；3. 上升(ascending，137b—166c)。"寻找"由塞弗路斯和他的同伴阿德曼图斯、格劳孔、安提丰来演出。"净化"由青年苏格拉底、芝诺和巴门尼德来演出；此处，皮斯多罗斯作为一个沉默的听者静立一旁。"上升"由巴门尼德斯和阿里斯多特来斯演出，所有其他人，尤其青年苏格拉底则保持沉默。"寻找"一幕上演了对"一"的学说的探索的开始，由"多"人进行。"净化"一幕上演了巴门尼德的弟子芝诺对"多"的严厉批判，芝诺因此被呈现为巴门尼德的导引者或先知。"上升"一幕上演了巴门尼德对"一"的学说的阐释。

芝诺的批判先于巴门尼德的阐释，因为就自然顺序而言，施行净化的(cathartic)言词先于完善的(perfective)言词：前者为后者修平了路。巴门尼德"完善的"言词构成了整个对话中最完善的部分。然而，这一部分看起来十分奇怪。我们起初被告知，克拉左门尼

① Leo Strauss, City and Man, Chicago, 1959, 页 60。

的客人来到雅典是为了听听青年苏格拉底、芝诺和巴门尼德之间几年前的一场"对话",但现在,在对话最完善的部分中,我们发现青年苏格拉底和芝诺完全保持沉默,从而使得对话不再是对话。考虑到在柏拉图的任何对话中都不存在偶然的东西,也就是说任何细节都出于柏拉图的精心安排,青年苏格拉底和芝诺(尤其前者)的沉默只能被解释为剧情的需要:沉默同样也是剧情的一部分。

苏格拉底和芝诺沉默了,巴门尼德则继续着和阿里斯多特来斯的"对话",阿里斯多特来斯是个毫无哲学头脑的人,日后成了臭名昭著的"三十僭主"之一。通过把一个爱利亚学派的大哲和一个潜在的雅典僭主放在一起,柏拉图是不是要提醒读者注意哲学和僭政、或者智慧和权力之间高度隐秘的亲缘关系?[1] 或者,通过让一个潜在的僭主作为陪伴巴门尼德阐释"一"的哲学时的伙伴,柏拉图是不是在暗示一种特殊的哲学、即爱利亚哲学的特殊性质?如果继续观察,我们就会发现,巴门尼德和阿里斯多特来斯之间的交谈,与其说是对话,倒不如说完全是巴门尼德的单独演讲。阿里斯多特来斯的简单和麻木的应答仅仅起到插话作用,可使老迈的演讲者——如演讲者本人要求的那样——获得一个"休息的机会"(136e,临近结束)。这一点将诱使我们作一个对比:在几乎所有其他的"苏格拉底的"对话中,苏格拉底从对话开始直到对话结束,从来不曾建议休息。然而,在《法律篇》一开始,我们则看到,柏拉图让雅典的陌生人提议在丝柏树的凉荫下休息。在古代希腊,丝柏与坟墓和死亡联系在一起,它指地狱(Hades)。[2] 此

---

① 在此,柏拉图似乎在表达一种对待僭主政治以及僭主本人的漠然、甚至中立的态度,对我们来说,这无疑令人吃惊,多少使我们想起洛克和卢梭。洛克在《政府论》下篇专辟章节论述 tyranny,直白表达了对 tyranny 和 tyrant 的愤火和厌恶。同样令人吃惊的是,恰在此节前的另一节里,洛克专门论述了"特权",对"特权"以及"特权人物"(很可能和孟德斯鸠在《罗马盛衰原因论》中所指的"高级官员"是同一类人)作出的让步让人咋舌,让步幅度之大,使人怀疑洛克对 tyranny 和 tyrant 表现出的不可遏止的憎恶;众所周知,卢梭在《社会契约论》中惟一不置嘲讽的人物就是马基雅维利,暂且不管他对马基雅维利作何想,他对 tyranny下的惟一明确定义就是:立法者不遵从"法律"行事,这则定义出现在解释罗马的段落里,很明显,卢梭对 tyrant 其人、其事均不置可否。——译者注

② 参贺拉斯(Horace),Epodes,5;Odes,2:14. Loeb edition。

时，雅典陌生人和他的对话者恰恰正走在去往宙斯庙的路上。我们可以推论说，就像后文将要表明的，巴门尼德所主导的“上升”或许同样是一条通往神的路途。柏拉图是不是想再一次就巴门尼德哲学的特性来告诉我们某些特殊的东西？

演讲不是对话，而是独白。依照其本性，最具独白性格的乃是神：神不交谈，而只是命令。神就是独白本身，僭主出于对神的模仿，同样是独白性的，[①]“法律”更是如此。[②] 我们或许让自己再一次被带回《法律篇》。《法律篇》在最极端的意义上是由雅典陌生人或长或短的独白构成的。[③]《法律篇》是柏拉图所有对话当中最不具备对话性质的对话（除了《蒂迈欧篇》、《克里蒂亚篇》——详另文）。正如一位评注者注意到的：“法律依其本性乃是独白而非对话，法律不讨论，也不被讨论；因

神就是独白本身，僭主出于对神的模仿，同样是独白性的，“法律”更是如此。

① 关于僭主的具有独白特性的方式，孟德斯鸠关于苏拉、庞培和恺撒的一段评论也许抓住了要害：“这是对祖国的一种主导的爱，这种爱脱出了罪恶和美德的常规，它所服从的只是自己，不管什么公民、朋友、好人、父亲：美德正仿佛是为了超越自己才把自己忘掉的；在开始的时候，人们由于这种爱残酷而不能赞许它的行动，美德却使这种爱被人们称颂为神圣的。老实说，生活在自由政府治下的恺撒，他的罪恶不是只有用暗杀的办法才能惩处？要问为什么不公开用武力或根据法律来追究他，这岂不等于要求他说明犯罪的理由？”——译者注

② 这恰恰也是后来卢梭对 tyrant 的描述。——译者注

③ 这一点似乎可资探讨，不过，至少在形式上可以肯定：《法律篇》中的克里米亚人很少表现出主动，他的简短问题更多是为雅典来客的长篇独白起承接转续的作用；另一个对话者麦基卢则似乎令人吃惊地总处在半睡半醒的困顿状态。——译者注

此，法律的出场很少被打断。法律的力量和弱点正在于这样一个事实：它和哲学讨论恰成正相反对的两极。"①

通过将巴门尼德的独白嵌入剧情中"上升"的部分，是不是有这样的可能：柏拉图想要向我们表明爱利亚哲学关于"一"的理论的神圣、甚至"僭政"特性，并且向我们说明这种哲学的强大和虚弱所在？柏拉图是不是在赞扬或者批评巴门尼德？用戏剧化的说法，苏格拉底的沉默是不是一种赞赏或者批判？是不是有这样的可能：苏格拉底的沉默既表明了他的赞赏，又表明了他的批判？至少在这篇对话中，柏拉图似乎从来没有就这些问题给出自己的回答，因为青年苏格拉底沉默。难道在"青年"一词中隐藏着重大文章？不仅《巴门尼德篇》的对话作为整体是模糊的，巴门尼德所作的独白部分同样模糊。依我目前的浅见，恰是在第一个推定(hypothesis)结束的地方，巴门尼德斯的演讲达到了高潮(142a)。

《巴门尼德篇》的议题是对一的研究，有别于苏格拉底的"什么是"的提问方式。这篇对话由巴门尼德操控为假定式的提问方式："如果"(what if ?)。难道柏拉图以此暗示我们"一"不能被人捉摸？对"一"的研究因此由对四个假定问题的研究构成：1. 如果"一"在，那么"一"是什么？2. 如果"一"在，那么有别于"一"的是什么？3. 如果"一"不在，那么"一"是什么？4. 如果"一"不在，那么有别于"一"的是什么？四个问题之下又各有分疏而成更多次属问题。第一假定因为致力于对"一"的正面研究，虽然近占全部对话的八分之一篇幅，但已经促成了对话的巅峰。②

① Allan Bloom，"《理想国》译序"，见《启示与理性——哲学问题：回归或转向》，萌萌主编，北京：2002。

② Proclus 的 600 页巨著《巴门尼德篇评注》在第一假定终结的地方戛然而止，对其余三大假定弃之不论。在古代，从亚历山大里亚到雅典到拜占庭到巴格达，除了 Proclus 这个柏拉图学园晚期的掌门人外，没有任何一位柏拉图对话注疏家如此大刀阔斧对待过柏拉图。Proclus 的耸人举止固然可以表明他所发扬光大的"新柏拉图主义"以《加勒底神谕》、Iamblichus 和 Plotinus 提供的神学式思想文法考究柏拉图哲学时所必然带来的不当，但这哲学的旷世奇才是否洞穿了柏拉图哲学中常人不能企及的另一隐秘世界？施特劳斯多次慨叹，在现代学术套路的支配下，我们连柏拉图思想的门儿都摸不到。言外之意是：整体观之，施莱尔马赫所主宰的现代柏拉图研究是一个地地道道的失败。这解释了施特劳斯为什么凌越 Ficino Marsilio(文艺复兴)以降的柏拉图研究遗产，经 10 世纪的阿拉伯—犹太人和 2—5 世纪的古代注释家回到雅典的学园。

柏拉图在《书信七》(342a－344a)中已经略论“一”的不可名状、不可图画、不可定义、不可理知(参《理想国》505a,509b;《书信二》312e;《法篇》899a)。对“一”的探究终以灵魂朝向“一”的神秘越升。灵魂至此须放弃理智和思度(logismos)以及辅助它逼近“一”的“谈话”(dialectike),从而启动灵魂与“一”在言辞外面的结合。言辞的外面正是沉默。Proclus因此这样结束了他的《巴门尼德篇评注》:“通过沉默,巴门尼德终结了对‘一’的研究。”

灵魂至此须放弃理智和思度以及辅助它逼近“一”的“谈话”,从而启动灵魂与“一”在言辞外面的结合。言辞的外面正是沉默。

第一个推定即“如果‘一’存在,那么‘一’是什么”的结论是:“‘一’没有名字,也没有对它的任何描述、知识、感觉和意见……它不被命名,不被描述,不被思考,不被了解,任何现存的东西都不会对它有所感觉”(142a)。这似乎已经以否定而限定或定义了神。[1]

柏拉图在《巴门尼德篇》中塑造了他的神学,在《法律篇》中表达了他的宗教。

此番考虑之后,我从第一个推定得出一个尝试性结论:柏拉图试图将《巴门尼德篇》确立为一个上升,这个上升朝向“神”,也就是朝向“一”的领域,这个领域不是可感的(perceptible),甚至也不是可知的(intelligible),而纯然是理智的(intelligent)。又一次,柏拉图似乎在提醒我们回忆《法律篇》,在那里,雅典陌生人引领着他的对话者走向“神”。两篇对话之间惟一最大的差别在于:在《巴门尼德

① 这个结论通过Proclus和亚略巴古的伪狄奥尼索斯开辟的道路进入了基督教世界,成为“否定神学”的核心教义,因此也成为了基督教神学本身的核心教义。毫不奇怪,这则结论一而再、再而三地成为具有哲学头脑的基督教神学家和神秘主义者的最后诉求。

篇》当中，通向神的道路是言词，在《法律篇》当中，成就这条道路的乃是惩罚和战争，因为或者因此，在《法律篇》中，"神"(divine)被呈现为"圣"(hierion 即 holy)；因为，《法律篇》的立法要务要求雅典陌生人必须从法律的角度来看待"神"。① 其结果，我们可以说，柏拉图在《巴门尼德篇》中塑造了他的神学，在《法律篇》中，他表达了他的宗教。可能正是出于这样一对诡秘的平行，才使得苏格拉底能够说：法律希望发现什么是存在(《米诺斯》，315a)。——柏拉图给我们一种印象，他似乎在神的领域和人间暗暗打通了一条通道。② 柏拉图的神学乃哲人在其"第一次起航"时的收获，是哲人就神事(things divine)出示的最后言词，它在哲人被迫开始的以探究人事(things human)为目的的"第二次起航"(即政治哲学)中成为哲人的最后秘密。在柏拉图的所有对话中，《法律篇》在性格上、可能也在意图上，都和《巴门尼德篇》最为切近，尽管二者貌似最远。每一篇柏拉图对话都是一条人走向哲学的路，都模仿了灵魂与存在的关联；换言之，所有对话都是灵魂在不同起点出发去致力于"发现存在"。《巴门尼德篇》和《法律篇》似乎显得有点过分。在前者，我们看到苏格拉底的沉默，旁边则是"神"藉爱利亚形而上语言的强大伸张；在后者，我们看到苏格拉底的缺席或隐名，神启或先知第一次也是最后一次(如果不把《巴门尼德篇》里的芝诺算在内)在柏拉图全部作品中登场。③

去往神的或者纯粹不被[外物]参与的理智(intelligent)世界的道路，是从可感世界(perceptible)开始的，这是个变化着的(becoming)世界、一个多样化的(plural)自然世界。由此，我们在一开始就看到塞弗

---

① 对贯穿《法律篇》的两个关键词"神"和"圣"的精彩分析，参 Seth Benardete, On Plato's Laws: The Discovery of Being, Chicago, 2000, 页 209、256、307，尤其页 141 关于"圣"作为对"神"的肉身性的理解，这个理解看似渎神，在政治视野里乃是一种必需。后文有进一步分析。

② 正是这个通道将承载柏拉图以"先知论"面目出现的"政治哲学"，它在后世的迈蒙尼德那里得到登峰造极的表达。详另文。

③ 比较阿维森纳，"理性知识的分类"，Medieval Political Philosophy: A Source Book, edited by Ralph Lerner/ Muhsin Mahdi, Chicago, 1963, 页 97；迈蒙尼德，《迷途指津》，傅有德、张志平等译，山东大学，1998，页 528。

路斯报告说，他们来自家乡"克拉左门尼"(126a)。柏拉图试图让"克拉左门尼"提醒我们回想起阿那克萨哥拉，那个爱奥尼亚的自然哲学家，他讲授了无限可分性、多样性、自然，以"天空"取代"灵魂"，[①]由此，因缺乏对"好"的视野而使其哲学留下重大缺憾。[②] 这个缺憾正是苏格拉底告别自然哲学的直接原因(《斐多篇》，96aff)。爱利亚哲学关心存在之真义，对意见的对象只是稍有触及；与爱利亚哲学不同，爱奥尼亚哲学很少关注理智世界的研究，而是彻底审理自然以及自然的作品。

在两者之间，站立着柏拉图和苏格拉底。这二人努力完善着更低的哲学(阿那克萨哥拉)，同时解释更高的(巴门尼德)。对话的背景将这一点完整揭示出来：爱奥尼亚人不去

---

① 参 Leo Strauss, Socrates and Aristophanes, Chicago, 1966, 页 31；比较《云》对自然哲人的指控。参 Heinrich Meier，"为什么是政治哲学?"，《启示与理性》，萌萌主编，北京，2002，林国基译，林国华、林国荣校。

② 参考《斐多篇》，96a。《圣经》教诲了"好"(《创世记》1:10、12、16、21、35、31)，而圣经的"好"得自上帝的绝对谕令或意志，这在上帝的"无中生有"的创世行动中得到最高表达。然而，我们都知道，阿那克萨哥拉断言，没有什么东西可以从"无"中来，这自然使他和巴门尼德更有亲缘；巴门尼德认为，存在没有开端也没有终结；哲学，无论是在其开端(自然)，还是在其终结("一")，乃与《圣经》的启示教诲正相反对，因为后者缺乏一种完善的自然知识。见阿尔法拉比，The Philosophy of Plato and Aristotle ，Cornell, 1962，页 130，倒数第二句。然而，请考虑施特劳斯对《创世记》作的亚里士多德—迈蒙尼德式的伟大阐释，Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity, 1997，页 359－376。中文刊在刘小枫主持的《道风》，春(2000)，林国荣译。

爱利亚，而是前往雅典听取爱利亚哲学，爱利亚人则不去爱奥尼亚，同样前往雅典，以传授他们的哲学。塞弗路斯声称他和他的同伴"爱好哲学"(126b)，为此离开他们的家乡克拉左门尼，哲学因此使他们成了无家的陌生人：*智慧是无名或隐名的*。[①] 爱奥尼亚人正在寻找的学说，已经在很久以前就由青年苏格拉底、芝诺和巴门尼德之间的一场对话阐发了。皮斯多罗斯静静地聆听了那场艰难的对话并卓绝地牢牢记住。此后，他经常向安提丰重复讲述那场对话。安提丰也牢牢地记住了这场对话。皮斯多罗斯像斯宾诺莎一样僻居"城外"，似乎从不与外面的"多元"世界来往，因此，安提丰就成了爱奥尼亚人所要寻找的人，他是唯一一个可以向"多"复述"一"的间接见证人，因为他凭借"马术"*生活在可感世界*(后文另有详细分析)。

为了找到安提丰，爱奥尼亚人必须找到安提丰的兄弟——格劳孔和阿德曼图斯，因为爱奥尼亚人忘记了安提丰的名字：沉浸在"多"的

---

① 奥德修斯——所有荷马英雄中最具智慧的人，在《伊里亚特》中的面目晦暗不明，他惟一可资圈点的行动只是在黑夜当中进行的(卷10:"*夜探特洛伊军营*")。《伊利亚特》的主题是城与城以及神与神之间的战争，是人类政治作为的最高表达，奥德修斯的隐身或许正表达了智慧(哲人)和政治的当然距离。关于这一点，我们自然回忆到苏格拉底的"保护神"总阻止苏格拉底的政治活动(参《*论辩/道歉*》)。在《奥德赛》中，荷马让奥德修斯成为主角，因为在那里，荷马讲述了"一个人"的故事。在其中，奥德修斯是个不幸的陌生人，在陌生的大海和陆地漂泊，因此得见众多的"城邦"和"人民"，并精微地了解了他们的"心灵"(1:1-4)。在此，比较《巴门尼德诗残篇》的开篇很有意义；在那里，巴门尼德写道："骏马把我驮到正义女神的路上/ 她引领求知的人走过所有城邦。"

史诗《奥德赛》和巴门尼德"残篇"的结构及其诗歌文体强烈地提醒我们哲学和政治二者之间微妙的亲缘和根本的陌生。《奥德赛》卷9最为生动地捕捉了智慧的无名和伪名：奥德赛流浪到了塞克鲁斯巨人国，那是个野蛮国度，没有文明，没有思想，国民以荒谬的习俗(乱伦)维系着城邦的生命；当野蛮人波利菲莫斯询问奥德修斯的名字的时候，奥德修斯撒了谎，我的名字就是"无人"(outis = no one, 9:353—479)。依仗谎话，奥德修斯最后成功地逃离了那个城邦的野蛮迫害。难道哲人"在不幸中骗人"以逃脱迫害是尼采矫揉造作的伪造？(参柏拉图《法律篇》951b—c与林国华"在不幸中骗人：论政治哲学是对哲学的政治辩护"，刊《启示与理性》"苏格拉底、尼采、施特劳斯"专号，萌萌主编，北京，2001)。请回顾刘小枫2000年春在北京大学的"尼采讲座"。柏拉图在《泰阿泰德》里明言：不用谎言写作的"哲人"其实是诡辩家；他们不懂得智慧的无名或隐名性格。在此，我们可以比较苏格拉底使用的"谎言"(myth)和耶稣使用的"寓言"(parable)之不同，然后或可明了其中的深刻含义！参阿尔法拉比的"《法律篇》评注"开篇的小故事——施特劳斯在《迫害与写作艺术》"导言"里重述了这个故事。

世界里的人似很难把握住来自"一"的世界里的东西,正如当天使站在普通人身边时,普通人认不出那就是天使。似乎这中间的每一步都是遵循着冥冥之中的必然规律,但恰恰就在开始,这个必然链条被打破了。爱奥尼亚人在市场上"巧遇"阿德曼图斯和格劳孔。动词"巧遇"(enetychomen)的词根是 tyche,即偶然(chance)。这正暗示了柏拉图在《费德罗篇》(245b)中所表达的重大意思:向上飞升的灵魂很大程度上需要好运气(agathe tyche)。这也正是《理想国》里"言词城邦"得以实现的必要条件,它可遇不可求。类似地,在《法律篇》中,神和偶然(chance)都得到了如此强烈的诉求,以至于雅典陌生人宣布,立法的不是人而是偶然(709a—d)。

爱奥尼亚人离开"克拉左门尼",表达的乃是[哲学]起始并超越变化不居的自然的活动;他们和柏拉图的两位同母异父的兄弟格劳孔和阿德曼图斯在市场上的相遇,表明了柏拉图理念对统一的多样性世界的主臣关系,而爱奥尼亚人通过格劳孔和阿德曼图斯、安提丰的交谈,展现了他们开始被引人"一"。[1] 安提丰,如阿德曼图斯报告的那样,曾经对皮斯多罗斯重复给他的爱利亚哲学发生过兴趣,但是,此时,他已经从这种哲学转向了马术。通过让安提丰退出纯粹的理智领域,并让他回归可感世界,柏拉图是不是又一

① 比较 Proclus, op. cit,页 51。

次发起了对巴门尼德斯学说的批判?[①] 在安提丰之上站立的，是皮斯多罗斯，他见证了原来的那场对话，当巴门尼德和芝诺来到雅典时，他们是和皮斯多罗斯住在一起的，皮斯多罗斯的房子位于城墙外，这意味着哲学超越了政治。而且，巴门尼德和芝诺据说当年是在"泛雅典大集会"期间来到雅典。"泛雅典大集会"乃节日，在节日期间，繁"多"杂陈各个村庄围绕它们的保护女神阿西娜而聚集在"一"起。 这正是这篇对话的目的所在：将所有的"多"都固着于"一"，并且都在"一"中找到各自的起源。通过提及"泛雅典大集会"，爱利亚哲学的神性地位获得了高度揭示：当女神垂临雅典并将分散的人们聚集在"一"起时，巴门尼德以一个原因链条的"头端"(henad)[②]的身份同时出现在雅典城外，聚拢杂多的聆听者。

那场谈话之后，谈话的参与者和间接的听者都返回了城邦，注意到这一点非常有启发：阿里斯多特来斯将成为僭主，安提丰将亦真亦假地陶醉于马术，苏格拉底将出现在市场，开始他的"第二次起航"。柏拉图不动声色地向我们表明了哲学进入城邦的三种可能方式。[③] 可得出一个暂时的结论，正是或者也应当是爱奥尼亚人，他们发起了从

---

① Proclus 暗示，安提丰的马术应当在《费德罗篇》(245aff)关于灵魂的神话中加以理解，在那里，苏格拉底以骑士和长有飞翼的神马暗喻灵魂不朽的理念。这样，按照 Proclus，安提丰也相应地被理解为从天使等级(intelligent world)来到自然世界的神赐之人(theopompos，参 Proclus，op. cit，页58)。然而，据笔者考查，下面的看法并非没有道理：马术或可使我们回想起色诺芬，此人践行哲学的特殊方式可将新的亮光照进安提丰离开爱利亚哲学的谜团。在此，施特劳斯晚年对色诺芬的卓越阐释不无助益(参考刘小枫编，《驯服欲望：施特劳斯笔下的色诺芬撰述》，华夏出版社，2002)。

Proclus 提示的著名的《费德罗篇》神话自然会让我们回忆起巴门尼德"残篇"里所描绘的宏阔气象：哲人乘不死的天马，由太阳神的女儿们引路，进入被正义女神守卫的黑夜和白昼之门，聆听女神亲授不死的真理和有死的意见。女神的第一句话重申了荷马以两大史诗的宏篇巨制为古代世界、也为有死的人类奠立的两个兼有神性的关键词：正义和智慧(比较柏拉图《阿尔西比亚德篇 2》，150a—b)。——哲学不也担当了"神义"? 比较林国华的以"政治"担当"神义"的另一种可能。另外，我们可以在《以赛亚书》(35：3—4，8—9)看到与此相关的圣经表述："你们要使软弱的手坚壮，无力的膝稳固。对胆怯的人说：'你们要刚强，不要惧怕。看哪，你们的神必来报仇，必来施行极大的报应，他必来拯救你们……在那里必有一条大道，称为神的路，污秽人不得经过，必专为神的民行走，行路的人虽愚昧，也不至失迷。在那里必没有狮子，猛兽也不登这路，在那里都遇不见，只有赎民在那里行走。'"

② Proclus，op. cit，页 14。

③ Seth Benardete 在点评《法律篇》中的刑法典时，暗示了哲学进入城邦的另一种可能的方式："一旦到了依罪量刑之际，雅典的陌生人别无选择，只有回返对灵魂本性的诉求：藉由违法分子在法律上打开的缺口，哲人进入城邦。"Benardete，前揭书，页 259。比较《法律篇》，876c—d和 856e，861c—d 和 957c—d。

自然前往"一"的跋涉，这个"一"乃真正的存在。在此之前很久，关于"一"的学说就已经在巴门尼德、芝诺和苏格拉底之间的那场对话中得到了阐释。现在，爱奥尼亚人如其所愿地听到了这场对话。然而，柏拉图从来就没有让爱奥尼亚人参与对话本身，他们离那场原初的对话隔了三重。他们所拥有的仅仅是关于"一"的听来的言词。通过设定这一最后情节，柏拉图是不是想告诉我们他的苏格拉底式看法：不是"一"，而是关于"一"的言词，乃是被围困在自然的杂多世界中的人类能指望的最高可能性。

人类所能够达到的最高的东西不是神，而仅仅是人对神的表述——无论 logos 还是 mythos。

不是"一"，而是关于"一"的言词，乃是被围困在自然的杂多世界中的人类能指望的最高可能性。

再一次，我们被带向《法律篇》这部最具神学特征的对话里唯一的情节。我们被告知说，对话里面的三个老人启动了通向神的旅途，但是，我们从来没有被告知，这三位最后是否到达了神，相反，在他们去往神的路途中，我们被告知，他们在言词中为行动中的最好城邦或者次好城邦制定了一套法律。法律仅仅是神圣智慧（phronesis）的幻影，它被立法者的至高技艺装扮，以便在常人的眼前以假乱真：法律诞生于哲人—立法者由向"神"转而朝"圣"的路上；明月星空的普遍运动被奥林匹亚的特殊神佑（particular providence）补充；宇宙论（cosmos－logos）必须隐在暗处，为了神义论（theo－dike）在此世出场；纯粹智性的"神"（divine）需要被给以肉身性的释义而成"俗"域里的"圣"，此正是流布于庙宇、节日、诞生、丧葬、举誓、祈祷等生成世界

(genetic order)有别于“神言”的“神话”(mythos)。[1] 神话写就法律的“前言”,任何法律因而成为神法。 法律以肉身性语言重述神话(《法律篇》,631c5、690b7—c3、875c3—7、964d、965a)。[2]

《巴门尼德篇》和《法律篇》一起向我们提示这样一个貌似朴素实乃清醒几近于冰冷因而一再被有死的世人执意忘却的苏格拉底式道理:人类所能够达到的最高的东西不是神,而仅仅是人对神的表述——无论 logos 还是 mythos。[3] 这一显然过于阴郁的真相同时向“少数人”提示了绝望中的希望:灵魂生活及其秩序的关切者和卫成者是且只能是哲学和政治(《法律篇》,650b)!

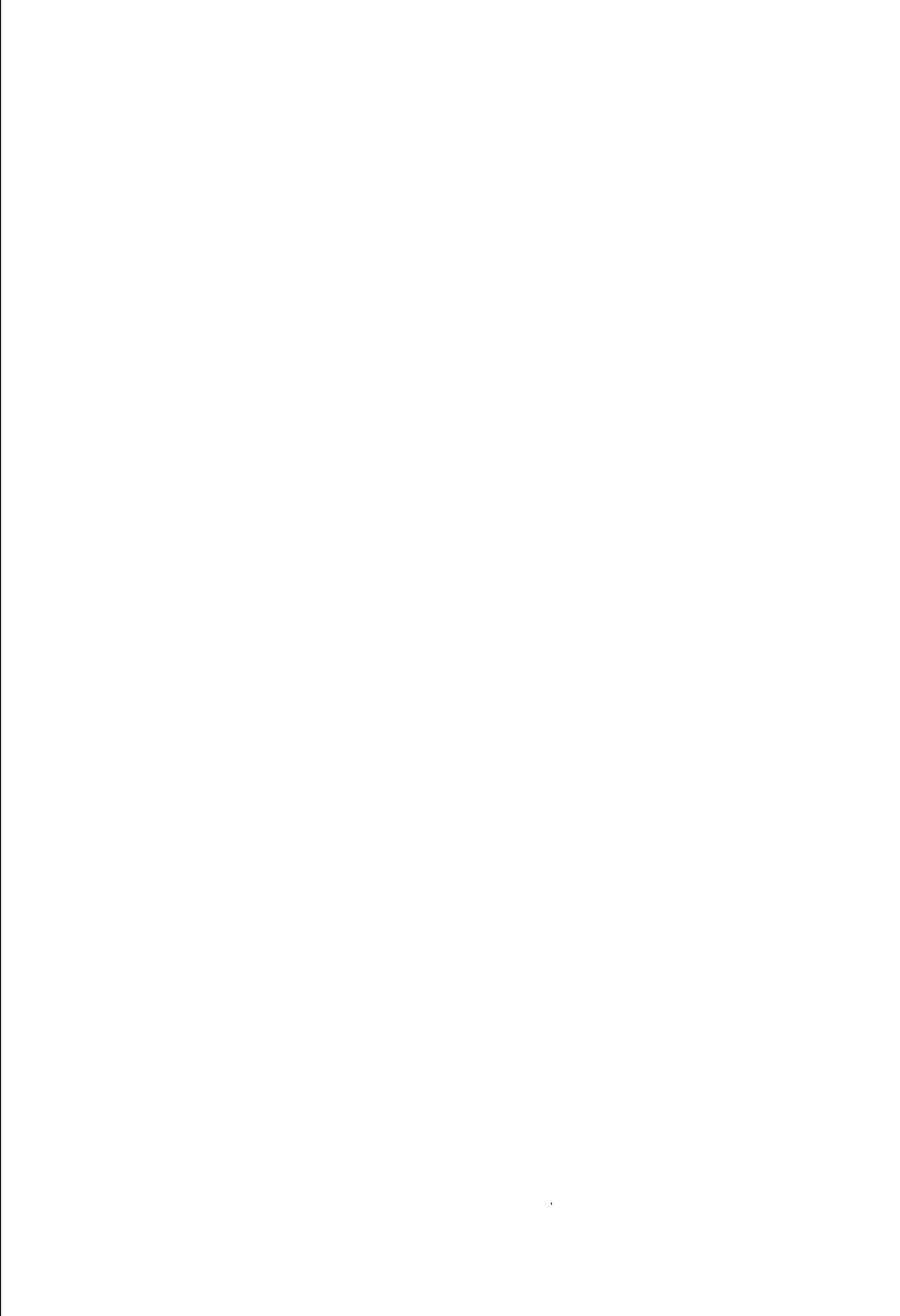
(作者:芝加哥大学社会思想委员会博士生)

---

① “俗”(profane)的本义是“圣”(hieron),指“神”(god 或 gods)莅临和显现的地方或方式,如庙宇、神龛、祭台、墓地、举誓、祈祷、十字架、死刑宣判和执行、圣战里武士的杀戮、气功大师的开姿作态以及诗人们诗性大发时的低吟或怒吼等等,其共同性格里都有一个“狂”字,即苏格拉底所说的“eros”,有别于“神”本身,“圣”只是“人”自己对“神”给以物质性或肉身性的生产加工。——“圣”就是“俗”!犹太人的“约柜”被称为“至圣所”或“圣中之圣”(the holy of the holies),其实只不过是几块木头,迈蒙尼德对此有精深理解,请多多参考,以免把恶俗当成真的神圣(参《法律篇》,857b、878a、899b),当然还有霍布斯的“黑暗王国”大批判中的章节! 遗憾的是霍氏文字已经沾染了启蒙派写作传统的“戏谑”风气,套路颇似“风清扬”,偏于怪斜冷峭,远不及迈蒙尼德的“九阴真经”大法,俨然可见天地间之浩然大气!

② 详细对勘《巴门尼德篇》137c 和《法律篇》899a、650b,并参《理想国》507a、509d 以及斯宾诺莎《伦理学》第 5 部分命题 19;林国基提醒笔者,这个命题堪称斯宾诺莎全部思想的神经中枢。

③ 这恰恰也是孟德斯鸠就柏拉图神学所作的评论,他说,关于宗教,柏拉图已经说尽了。——译者注



克力同和苏格拉底

——论《斐多》的文学特征及其哲学后遗症

陈建洪

一、克力同其人

苏格拉底的友朋弟子之中，克力同似乎以其财富殷实而非笃思明辨著称。苏格拉底在城邦法庭面前进行申辩的时候，曾两次提到克力同。当时，苏格拉底正面临青年同胞指其不信（城邦所尊敬的）神和败坏青年的控诉。在辩称自己没有败坏青年的时候，苏格拉底指出，若干在场的人可以证明他有否败坏乐于与他交谈的青年。这些人都是那些青年的父兄或亲属。如果那些青年自己不愿意出面指证苏格拉底，那么他们的父兄亲属自然可以帮助他们指证。克力透布洛士（Critobulus）[①]正是这些青年之一，克力同则是克力透布洛士的老爸。克力同是苏格拉底所举人证的头一个。[②] 后来，苏格拉底在其申辩中再次提到这父子俩，指出他们愿意替他担保罚金。[③] 据柏拉图的苏格拉

---

① 色诺芬曾记述苏格拉底与克力透布洛士的交谈，参阅色诺芬，《回忆苏格拉底》（吴永泉译，北京：商务印书馆，1984），第二卷第六章；另外，在色诺芬《经济论》（张伯健、陆大年译，北京：商务印书馆，1997）中，苏格拉底的首要对话者也是克力透布洛士。

② 《苏格拉底的申辩》，33d－e（中译本参《游叙弗伦、苏格拉底的申辩、克力同》，严群译，北京：商务印书馆，1983）。

③ 同上书，38b－c。这里，苏格拉底提到了四个人，第一个是柏拉图，其次是克力同和他的儿子克力透布洛士，最后是阿普漏兜洛士（Apollodorus）。

这次对话的无果而终在一定程度上也说明了为什么克力同在《斐多》里面如此沉默寡言。《斐多》讲述的是苏格拉底临死之前和朋友们的对话。那一天，苏格拉底的朋友们十分珍惜这最后一次交谈机会，尤其是西米阿斯和开贝斯。在这篇对话中，苏格拉底与其朋友们的讨论围绕何为哲学(生活)展开。整个讨论的起点是苏格拉底关于哲学的说法：追求哲学无非就是学习死、学习处于死的状态(64a,81a)。这个说法令在场的朋友大惑不解，于是紧追不舍。苏格拉底行将就死，朋友们深感难过。然而苏格拉底却偏偏在这个时候说，哲学无非就是求死。显然，苏格拉底不是在发牢骚或者开玩笑。最起码，在场的朋友们都以为苏格拉底这么说肯定有其道理，否则他们就不会缠着苏格拉底，要他解释论证他那乍听之下颇为可笑的说法。看来，理解死对于追求哲学生活的人来说，至关重要。无怪乎，有人言之凿凿，哲学家和其他人有不可缓和的差别，这个差别和死有关；并且断言，只有哲学生活能够消化关于死的真理。[①] 在整个有关哲学和死的对话中，克力同却完完全全沉默不语。看来，克力同确实不够哲学。

在《克力同》中，克力同曾经试图说服苏格拉底，哲学家应该尊重多数人的意见，并且劝说苏格拉底像多数人一样，在关键时刻选择逃离他乡继续生活。克力同的劝说多从尊重多数人意见的角度着眼。在《斐多》中，苏格拉底在哲学对话的开始，便跟他的朋友们说，我们说我们的，别管他们〔多数人〕。而克力同劝说苏格拉底的重点恰恰在于，哲学家对多数人的意见不能不管。所以，克力同在哲学对话中不发一语并非偶然。也正是克力同对多数人意见的重视，他常常被认为是苏格拉底"忠实的"然而"非哲学的"朋友，[②]或者说只是"一个平常人，不是榜样，不是英雄，不是哲学家，不比他应该是的〔样子〕更好一些，也不比我们天天碰到的许多人差多少"。[③]

---

① Allan Bloom, The Closing of American Spirit, New York: Simon and Schuster, 1987, 285.

② Roslyn Weiss, Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito, New York and Oxford: Oxford University Press, 1998, 43—49, 56.

③ Joseph Cropsey, Plato's world: Man's Place in the Cosmos, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995, 197.

或者，有学者干脆把克力同看做是一个只知道关心自己的典型(the embodiment of self-concern)。[1] 克力同是一个平常人，但这并不表明，克力同这个人物是可以被鄙夷的。毕竟，我们不能忽视，克力同还是苏格拉底同年同区的知交好友。

克力同不过是苏格拉底的非哲学朋友，不过是一个平常人？即便如此，我们还可以问，非哲学的朋友究竟是什么意思？苏格拉底说，我们〔追求哲学的人，或者说，哲人〕说我们的，别管他们〔多数人〕。这个“他们”应由平常人构成。如果克力同不过是一个平常人，那么他是“他们”中的一个他吗？若果如此，克力同究竟从苏格拉底学到了什么？做一个平常人的道理？学做一个平常人又何必一定要跟苏格拉底学？根据色诺芬，克力同听苏格拉底讲学是为了要做一个“好人”。色诺芬所说做一个“好人”的意思，似乎也就是克力托封所理解的做一个“公正的人”。一个“公正的人从来不损害什么人，因为他的一切行动都以有利于一切人为目的”。[2] 如此，我们可以说，克力同听苏格拉底讲学是想做一个“好人”，做一个“公正的人”。当然，苏格拉底也是一个平常人。但是，他是一个不太平常的平常人。许多人希

---

① Paul Stern, Socratic Rationalism and Political Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo, Albany: SUNY, 1993, 18, 174.

② 《克力托封》，见《柏拉图对话七篇》，戴子钦译，沈阳：辽宁教育出版社，1998，页254－259，引文见页258。

望跟他对话，从而领会如何才算是一个“好人”，或者“公正的人”。色诺芬认为，克力同从苏格拉底那里学到了他想学到的东西。所以，如果克力同是一个平常人，那么他应该从苏格拉底那里学到了一些不平常的道理，关于平常的或者不平常的东西。在《斐多》里面，苏格拉底没和克力同说几句话。所说的话也似乎都是些和哲学无关紧要的话。苏格拉底和克力同之间的非哲学对话，是否也和克力同之为平常人一样平常，不值一提？如果并非琐言碎语，这些非哲学话语对于整个对话来说又意味着什么？据刘小枫教授解释，《克力同》里的苏格拉底也“没有与克力同谈哲学，而是谈如何做个好人，所谓好人，就是《斐多》中说的‘有合群和奉公守法的美德’(82a9－82b1)”。[①] 也就是说，好人便是像蜜蜂、蚂蚁那样合群而奉公守法的人。但是，苏格拉底也教导弟子们，只有哲学家的灵魂是自由的、知道什么是真实而神圣的(84a－b)。苏格拉底引领他的朋友们探讨到底什么是哲学生活，探讨怎么样的生活才是好生活。从《斐多》的哲学对话来看，只有导死的哲学生活是真正好的生活方式，所以好的生活和对哲学的理解分不开。那为什么苏格拉底不跟克力同谈哲学？难道怕哲学污染了克力同的蚂蚁和蜜蜂般的生活美德？如果要做一只蚂蚁或者蜜蜂还要避免哲学的污染，苏格拉底为什么还要不断盘问合群生活的根基，这不是在瓦解蜜蜂、蚂蚁们的生活方式吗？反过来看，如果哲学生活是更好的生活，为什么苏格拉底不跟克力同谈论哲学？难道克力同对哲学不得其门而入？刘小枫教授的解释说明了为什么苏格拉底不跟克力同谈论哲学的原因。但还有一个反问题要思考，为什么克力同也不跟苏格拉底谈论哲学？苏格拉底不是以擅长哲学谈论著称吗？克力同不是因此而从学于苏格拉底吗？如此，便需要看看苏格拉底和克力同的对话方式和对话主题。[②]

---

① 刘小枫，《〈斐多〉中的“相”》，《读书》，2002年第10期，页14－24，引文见页20。

② 苏格拉底和克力同的对话，经常遭《斐多》解读者的忽略或者轻视，比较极端的读法是只注重五个论证的逻辑有效性，其余部分则完全置之不理。比如，在David Bostock的解读(Plato's Phaedo, Oxford: Oxford University Press, 1986)中，连克力同的名字也见不到；

二、沉默的克力同

《斐多》首次提及克力同的时候并没有直接提及他的名字，而只是间接点出他的身份：克力透布洛士的父亲(59b)。[①] 可以说，克力同是匿名的。克力同首次被提到的方式，似乎已经在暗示，克力同在这篇对话中将扮演一个间接但独特的角色。首次提到的克力同是匿名的，第二次提到的克力同则是无声的。这一次，克力同在对话中正式亮相。他的首次亮相却和尚倜佩(Xanthippe)的眼泪有关。斐多告诉我们，那天的讨论是一次哲学讨论(59a)。然而，未闻哲学宏论之先，却传来尚倜佩的哭啼声。当朋友们进入牢房的时候，尚倜佩失声大哭。于是，苏格拉底要克力同派人带她回家去。克力同毫无声息，但苏格拉底的要求有效而平静地得到了实现。苏格拉底没有说明，克力同也没有问，为什么有必要送尚倜佩回家。从头到尾，克力同在这整个过程中都悄无声息。他以沉默的方式在场。虽已见其入，然未闻其声。他这次无声亮相的使命，似乎就在于送走一种声音，那就是尚倜佩的哭啼声。

> 苏格拉底企图证明，死对于追求哲学生活的人来说是一种求之不得的幸福。

尚倜佩离开之后，哲学对话开始了。看

① 杨绛先生的译本将"克力透布洛士和他的父亲"换成了"克力[同]和他的儿子"。假设经典作品为文必字斟句酌，并且假设我们同意"苏格拉底和他的儿子"和"朗普洛克莱(Lamprocles)和他的父亲"抑或不同，那么，如此置换便值得商榷。

来，所有在场的朋友都很明白为什么尚倜佩需要被送回家。斐多对尚倜佩的哭哭啼啼有一个评论(60a)，这个评论在一定程度上显示，苏格拉底的朋友们对他们自己控制情绪的能力相当自负，遇事哭哭啼啼是女人的作风。然而，哲学对话结束之后，苏格拉底服药赴死之际，他亲爱的朋友们却也忍不住生离死别之泪。此时，苏格拉底提醒他的朋友们坚强一点，不要像女人那样(117d—e)。同时，苏格拉底也回答了我们的疑问，为什么尚倜佩一开始要被送回家：哲学和眼泪无缘，或者说，哲学里没有眼泪的位置。[①]

整个哲学对话过程中，苏格拉底一直试图说服他的朋友们，面对来临的死亡，他就像赴死的天鹅那样幸福地歌唱，因为将奔向一个远比这个世界更为美好的世界。他的朋友们虽然折服于苏格拉底的哲学论证，也敬服苏格拉底坦然生死的镇静，但他们并不见得完全心领神会苏格拉底的信念。苏格拉底企图证明，死对于追求哲学生活的人来说是一种求之不得的幸福。苏格拉底是一个追求哲学生活的人，因此正在来临的死正是苏格拉底一直所追求的幸福。无论如何，他的朋友们还是禁不住认为苏格拉底的死是一个极大的“不幸”(84d，116a)。

克力同按照苏格拉底的吩咐，出奇安静地派人送尚倜佩和她的泪眼回家。克力同对苏格拉底的吩咐没有任何异议，也没有像斐多那样，以为自己比女人离眼泪要远一点。相反，克力同似乎和尚倜佩的眼泪有某种亲缘。也许，这正是苏格拉底为什么请求克力同而不是别人，派人将尚倜佩送回家的原因。当然，这也可能只是一个偶然而已，碰巧克力同家底殷实，门丁众多，在朋友临终前帮忙跑腿，义不容辞。可是，这个偶然其实未必完全偶然。苏格拉底和他的朋友们兴致勃勃地盘问探究哲学的时候，克力同不但毫无声息，而且踪影全无。也许，克力同的确不折不扣是一个平常人，对哲学盘问没有什么强烈的兴

① 整篇对话中，三处涉及眼泪的地方值得注意。三种眼泪都是因为苏格拉底的死。第一处便是苏格拉底的妻子尚倜佩的眼泪，对此苏格拉底没有什么评论，只是要求克力同让人带她回家去。第二处是牢狱监守的眼泪，对此苏格拉底表示赞赏；而且苏格拉底还是对着他的朋友们赞赏牢狱监守的教养和慷慨泪水(116d)。第三处涉及朋友们的眼泪，对此苏格拉底却说，他们在此时哭哭啼啼像女人，实在不应该(117d—e)。

趣，至少没有西米阿斯和开贝斯那样的热情。苏格拉底强调，追求哲学的人不能像平常人或者大多数人那样想问题，他的朋友们同意并准备追随苏格拉底的说法。生离死别之时，难免悲伤流泪，此属常情。所谓常情，在多数情况下大多数人如此表现。把尚僴佩和她的眼泪送回家，正是要让平常人或者大多数人的感受和想法走开，哲学旅程才算开始。

但是，还有一个事实需要注意。之前几天，朋友们在天亮时就在监狱附近的法庭门口碰头，然后等监狱开门，他们就进去和苏格拉底呆一整天。我们有理由假设，他们和苏格拉底一整天一整天地在监狱里，不是像尚僴佩那样悲伤流泪，而是进行有意义的哲学对话。那一天，由于知道苏格拉底的末日来临，朋友们来得比平时更早，等候监狱开门(59d—e)。但是，显然尚僴佩来得比朋友们还要早，最起码，我们知道，朋友们进入监狱的时候，就看到尚僴佩陪伴在苏格拉底身边。尚僴佩比朋友们来得更早，是否暗示了常情常识比哲学探讨要来得早？苏格拉底教导说，追求哲学要离弃常情常识，要离弃大多数人的想法。然而，“离弃”恰恰说明哲学活动开始之前，常情常识已经在那里。先有大多数人的想法，才有“离弃”。否则，要离开什么，要抛弃什么，就无从说起了。哲学探讨要等尚僴佩离开之后才开始，尚僴佩并不是自动要离开的，而是苏格拉底要克力同派人送走她。克力同和尚僴佩的眼泪一道出场，然

把尚僴佩和她的眼泪送回家，正是要让平常人或者大多数人的感受和想法走开，哲学旅程才算开始。

苏格拉底相信，他就要去的那个世界里，有既好又智慧的神，还有死去的人们，他们要胜过这个世界的神和人。

后在哲学对话中无声无息。这也提示了,克力同这个形象和常识常情深有联系。从这点来看,克力同确实是一个平常人。

三、克力同传话

朋友们来了,尚倜佩走了,对话于是开始。但是,对话开始并不是一本正经,犹如现今的学术论坛一般。苏格拉底和他的朋友寒暄,寒暄快乐和痛苦,寒暄伊索和诗,寒暄他经常做的梦,最后还要开贝斯替他向哲学家伊万努斯(Evanus)说再见,并传言给他说,如果他真是个哲学家,应该赶紧随苏格拉底去死,越快越好(61c)。于是乎,朋友们就不明白了,为什么追求哲学的人要早点去死。苏格拉底说,对于有些人来说,死了要比活着好。苏格拉底所说的有些人,就是那些追求或者准备追求哲学的人。苏格拉底和他的朋友们都属于这些人。苏格拉底已经准备好去死,他的朋友却显然还没有准备好,所以对于苏格拉底的说法颇为吃惊。但是朋友们知道苏格拉底不会胡说八道,于是抓住这最后的机会要和苏格拉底研究研究。他们质疑道,如果在这个世界上,有神照顾我们和我们的一切,如果我们有一个很照顾我们的好主子,为什么还要迫不及待地离开这个世界(62d)。照理说,人都愿意和一个好主子呆在一起,舍不得离开。苏格拉底现在却偏偏要背道而行,确实让人难以明白。于是,苏格拉底便需要捍卫自己的信念,甚至要胜过他在法庭上对自己的辩护。他首先跟朋友们倾吐了自己的信念:他相信,他就要去的那个世界里,有既好又智慧的神,还有死去的人们,他们要胜过这个世界的神和人。有更好的人作伴,有更好的神眷顾,岂不妙哉?所以,要快快离开这个世界,到那个世界去(63b—c)。苏格拉底的这些话里,有一个细节值得注意。朋友们将这个世界的神比作好主子,苏格拉底除了相信那个世界的神是非常好的主子之外,还特别指出了那个世界的神不仅好,而且有智慧。苏格拉底难道在跟朋友们说,这个世界的神不够智慧?我们不得而知,朋友们也没有追问这个问题。据早期柏拉图注疏家,苏格拉底要去见的神是

"超凡神",这些神高于"世内神"。[1] 朋友们对苏格拉底的这个信念并没有感到奇怪,但十分关心苏格拉底如何论证自己的信念。

苏格拉底、克力同、监药官代表三种由高到低的不同生活方式,最高级和最低级之间没有直接来往,因而要有克力同这个中介。

苏格拉底很乐意捍卫自己的说法,但他首先想听听克力同要说些什么。克力同已经在那里静候多时,像以前一样。[2] 实际上,克力同不是自己想说点什么,而是监药官有话要克力同对苏格拉底说:苏格拉底应该尽可能少说点话,否则身体发热,到时候影响药力发作,便可能因此要喝两遍甚至三遍药(63d—e)。苏格拉底看起来宁愿喝两三遍药,也不愿意和朋友们少说话。和朋友们说话是苏格拉底的天职。苏格拉底的反应完全在克力同的意料之中,他说他早就知道苏格拉底会这么说。既然他早就知道,又何必多此一举?他说,监药官已经在那儿烦他好一阵子,要他来跟苏格拉底说。为什么监药官自己不直接跟苏格拉底说,而偏偏要克力同来传达他的警告?这个问题的答案不得而知。也许,这跟为什么苏格拉底要克力同派人送尚倜佩回家,也即为什么克力同和尚倜佩的眼泪一同出现然后一起消失,是同样的问题。据疏讲者言,苏格拉底、克力同、监药官代表三种由高到低的不同生活方式,最高级和最低级之

pharmakon 不单纯为鸩,而更是一剂药,是解脱和得救的途径。

① L. G. Westerlink (ed.), The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. I Olympiodorus, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976, lecture 2, §4.

② 参《克力同》,43b。

间没有直接来往，因而要有克力同这个中介。[1]

按照苏格拉底的请求，克力同安安静静地派人送尚偶佩回家；这次，他同样平静地把监药官的话说给苏格拉底听。虽然明知苏格拉底不会在乎监药官的话，克力同还是按照监药官的意思做了。既然明知苏格拉底不会在乎监药官的话，为什么克力同还要白费口舌？克力同看来愿意把监狱官的说法，说给苏格拉底听，尽管知道苏格拉底根本听不进去。监药官的想法其实也是大多数人的想法，克力同和平常人也许真的有缘。但是，克力同和苏格拉底同样有缘。克力同深知苏格拉底听不进去监药官的话，说明他也非常了解苏格拉底会说什么样的话。监药官的话和苏格拉底的话，克力同都了解，都能听得进去。克力同站在这两种话语中间，对两种话语听得同样清楚。如果监药官直接来劝苏格拉底少说话从而少受些罪，不知道苏格拉底会如何回答。如果苏格拉底以回答克力同的话来回答，监药官或许会有好心被狗咬的感觉。毕竟，柏拉图没有把苏格拉底的话和监药官的话安排成对话。

监药官的警告很可能出于一片好心，以免临死的苏格拉底多受煎熬。也许，监药官认为克力同作为苏格拉底的朋友，应该尽可能地让他死的时候少受些罪。但是，监药官所以为的煎熬，在苏格拉底看来却是一种解脱。人皆为饮鸩而愁，苏格拉底却要"为其能够解脱灵魂而欢迎鸩药"，因为对苏格拉底来说，"pharmakon 不单纯为鸩，而更是一剂药（如《理想国》382c10），是解脱和得救的途径。"[2]《理想国》382c10 处，苏格拉底把"语言上的谎言"（有别于真的谎言）比作一种有用的药物（pharmakon）。这谎言骗敌人时有用，为达到防止作恶和训导的目的对朋友也有用。在《莱西斯》里，苏格拉底也有关于药物的谈论。那里，苏格拉底举了一个例子：一个爱子心切的父亲，知道儿子鸩

---

① L. G. Westerlink (ed.). The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. I Olympiodorus. Amsterdam: North- Holland Publishing Company, 1976, lecture 2, § 8.

② Amihud Gilead, The Platonic Odyssey: A Philosophic－literary Inquiry into the Phaedo. [Value Inquiry Book Series 17]. Amsterdam and Atlanta: Rodopi B. V., 1994, 34－35.

酒可以救命，也会因此珍爱那酒。[1] 鸩酒是好的，因为它可以作为药物治病救人，因为有病不好。如果没有疾病的话，也就不需要药物了。[2] 苏格拉底死前关于灵魂不死和另一个世界的论证，是否也是一种语言上的谎言，是否也是一杯鸩酒？

苏格拉底对克力同的回答表明，要说服苏格拉底和大多数人的意见进行妥协，与苏格拉底说服大多数人一样不容易，甚至更难。

《斐多》主要描述的是苏格拉底和朋友们的对话，苏格拉底企图说服朋友们哲学无非寻死，死后世界远比这个世界美妙，而且有更好更智慧的神和人引导陪伴。鸩药可以致死，从而进入更为美妙的另一个世界。如此，死亡对于洁净的灵魂来说即是一剂良药，早日摆脱肉体的羁绊。克力同深知苏格拉底的这些说辞，为什么克力同不如法炮制，说给监药官听？如果克力同跟监药官说，就算跟苏格拉底说了这个意思也是白说，也许监药官会以为克力同对朋友不够地道。这也是克力同曾经劝苏格拉底为朋友名誉计而保全性命的一个理由。[3] 如果监药官也可以看作是大多数人之一，那么理由很可能就是《克力同》里的克力同所说的那样：对于苏格拉底的这些说法，大多数人“听不进去”。[4] 苏格拉底比克力同还清楚，要让大多数人听进去他说的话，很难。[5] 克力同乐意把“大众的意见”带给苏格拉底，可能希望苏格拉底不要轻忽

① 《莱西斯》，219d－e。
② 同上书，220d。
③ 《克力同》，44c。
④ 同上书，44c。
⑤ 《苏格拉底的申辩》，37c－38a。

大众的力量，但是苏格拉底强调不要多虑“大众的意见”，“最富理性的人的意见更值得考虑”。[1]

虽然克力同深知说了也是白说，他还是把监药官的话传给了苏格拉底。为什么？看来，他还不想放弃在一两天前曾经作过的努力，试图说服苏格拉底，大多数人的观点必须要看重。[2] 苏格拉底对克力同的回答表明，要说服苏格拉底和大多数人的意见进行妥协，与苏格拉底说服大多数人一样不容易，甚至更难。告诉克力同别理会监药官的话之后，苏格拉底跟他的朋友们说，我们说我们的，别管他们(64c)。这个“他们”，指的就是大多数人。看来，关于大多数人的意见是否要理会，克力同和苏格拉底之间有明显分歧。苏格拉底让克力同别理会监药官，然后哲学对话就要正式开始了。自此之后，克力同再度“消失”，无声无息，一直到哲学论证部分结束。

四、克力同和苏格拉底

苏格拉底和朋友们阔论灵魂的时候，克力同销声匿迹了。苏格拉底和朋友们谈天说地完了之后，他提到了“女人”和“躯体”。恰在此时，克力同突然又开腔了。这时，苏格拉底既没有要求他做什么，也没有问他想说什么。这是整部对话中克力同第一次主动开口同苏格拉底说话。看来，克力同确实对灵魂很麻木，对躯体却很敏感。克力同问苏格拉底，他对他们有什么嘱咐，关于他的孩子或者其他什么事情。这个问题让人联想到，《克力同》里的克力同曾经以孩子的教育为理由劝苏格拉底不要选择死。克力同说，人既然生子，就要教他养他，而不是弃他不顾。克力同指责苏格拉底执意要死，是选择“最偷懒的道路”，而不是“君子和大丈夫的道路”。[3] 但是，苏格拉底回绝克力同说，克力同的理由不是根据理智的意见，不是根据

① 《克力同》，44c。
② 同上书，44d。
③ 同上书，45d—e。

正当的原则。同样，苏格拉底在这里还是把克力同这个不够哲学的问题抛在一边，强调说没别的嘱咐，只是要重视以前和现在他一直跟他们说的话，也就是要“照管好你们自己”(115b)。所谓照管好你们自己，也就是要追求哲学的生活，照管好你们自己的灵魂。

克力同似乎对苏格拉底的话很麻木，不依不饶接着问如何埋葬他。看来克力同相当重视躯体，对苏格拉底和朋友们高谈阔论的灵魂问题绝口不提。躯体和大多数人的意见一样，不得不理会。苏格拉底要他们照管好自己的灵魂，克力同偏偏问该怎么埋葬他的躯壳。可以想见，苏格拉底对克力同的问题也很麻木，想怎么葬就怎么葬吧，反正不过一介躯壳而已。他还对朋友们发了一通议论，埋怨克力同的不可救药。在《克力同》里，克力同说服不了苏格拉底。看来，苏格拉底也并不能说服克力同。苏格拉底自己也承认，他对克力同所说的好像“全是空话”(115c—d)。克力同对苏格拉底的话置若罔闻，但这并不一定表示克力同就是大俗人一个，不懂苏格拉底的哲学生活态度。克力同显然相当熟悉苏格拉底的想法，否则他也不会预料到，跟苏格拉底说监药官的话，说了也是白说。苏格拉底看来也深知克力同的用意，所以并没有责备克力同的冥顽不灵，而是笑了。克力同纠缠躯体的问题对苏格拉底来说，就好像阿里斯托芬不停打嗝和打喷嚏那样，是在

在《斐多》里，苏格拉底一遍又一遍地说灵魂的事情，克力同偏偏要跟他一遍又一遍地提躯体的事情。

所谓照管好你们自己，也就是要追求哲学的生活，照管好你们自己的灵魂。

苏格拉底强调，对多数人来说合情合理的事情，对哲学家来说未必如此。两种情理各有各的道理，骨子里没有相互通融的余地。

制造搞笑的噪音。[1] 据分析，在《克力同》里面，苏格拉底跟克力同说话的时候就一直避免使用"灵魂"这个词。[2] 在《斐多》里，苏格拉底一遍又一遍地说灵魂的事情，克力同偏偏要跟他一遍又一遍地提躯体的事情。他似乎有意要跟苏格拉底悄悄地唱反调。他们各说各话，"苏格拉底信服的话(logos)，克力同不会信服，反之亦然。"[3]克力同是苏格拉底的朋友，但他不是苏格拉底哲学说辞的信徒。苏格拉底也不得不承认，他没办法令克力同相信，他死了之后除了尸体之外还有什么灵魂(115c—d)。

苏格拉底准备好了去死，他要求克力同让人把鸩酒拿进来。克力同还是冥顽不灵，继续跟苏格拉底说，人死之前可以吃喝玩乐享受一番，合情合理。苏格拉底听了之后，照样强调，大多数人以为合情合理的事情，苏格拉底不以为然(116e)。苏格拉底强调，对多数人来说合情合理的事情，对哲学家来说未必如此。两种情理各有各的道理，骨子里没有相互通融的余地。克力同和苏格拉底都明白两种情理的不可通融。他们也同意，多数人可能会杀掉一小撮不以他们的好恶为然的人，苏格拉底就是这样一个例子。[4] 但是，克力同似乎不大赞成苏格拉底的表里如一。骨子里是什么样，就表现得怎么样。哲学家是否必须在乎大多数人的意见，克力同和苏格拉底有不同的想法。克力同认为，苏格拉底的死在一定程度上也是他自找的。苏格拉底如果不是这么毫不在意大多数人的意见，他的案子结局可能会不一样。[5] 即使事情已经无法挽回，克力同仍然没有放弃说服苏格拉底的努力。通过带话和提问题，克力同几次三番暗中劝说苏格拉底，要在意多数人的想法。苏格拉底则拒绝步入克力同的圈套。苏格拉底死都要死了，克力

---

① 《会饮》(参刘小枫译文，北京：华夏出版社，2003)，189a—b。关于笑的意义，参阅 Leo Strauss, On Plato's Symposium, Chicago: The University of Chicago Press, 2001, 121—22.

② Leo Strauss, "On Plato's Apology of Socrates and Crito," in Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983, 58.

③ Leo Strauss, "On Plato's Apology of Socrates and Crito," in Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983, 66.

④ 《克力同》，44d，48a。

⑤ 同上书，45e—46a。

同还这么冥顽不灵干什么？苏格拉底要死了，但苏格拉底的阴魂难散。克力同的暗中劝说，可能并非完全无谓之举。

仰药之后，凉气便从苏格拉底的脚底心开始往上走。凉气走到肚子的时候，苏格拉底跟克力同说了一句没头没脑的话：我们欠阿斯克勒匹俄斯（Asclepius）一只公鸡，把这笔债给还了，别疏忽。这是苏格拉底临终前所说的最后一句话。为什么苏格拉底要献一只公鸡给医药神阿斯克勒匹俄斯？据一种传统解释，这是因为“灵魂在脱离苦海的时刻需要医药神的照顾”。[①] 在另一种传统看来，除上述原因之外，苏格拉底想以此表示对“大众神灵”和“通常意义上的正义”的敬意。[②] 看来，苏格拉底的临终遗言充满歧义。难道苏格拉底在死前一秒钟突然改变了主意，不坚持他尊重理性的原则，尊重起大众神灵来了？如果这样的话，苏格拉底在两天前就可能听克力同的话，逃到外邦讨生活去了，甚至早在法庭上申辩的时候就软化腔调免求一死了。整篇对话中，苏格拉底极力将哲学教诲与多数人的意见区别开来，立场坚定地区别灵魂和躯体的根本对立。苏格拉底一遍又一遍地

这或许是柏拉图故意留下来的暧昧；也许，这正是柏拉图的“油滑”之处。

克力同的在场是对苏格拉底哲学极端性的一种平衡和降温。

① L. G. Westerlink (ed.), The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, Vol. II Damascius, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1977, I § 561, II § 157.

② Joseph Cropsey, Plato's world: Man's Place in the Cosmos, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995, 224.

强调，我们说我们的〔灵魂修炼〕，别管他们的〔躯体享乐〕。如果苏格拉底一直在强调灵魂和肉体相互交恶，难道苏格拉底死前幡然悔悟，要给灵魂和躯体灌爱药？据说，阿斯克勒匹俄斯懂得给“相互交恶的东西灌爱药”，也就是说，医术受爱神引导。[1] 难道苏格拉底临死前被克力同说服了？这种可能性不是很大。但后一种解释也许更合适说明对话的作者柏拉图的意图。但是，柏拉图的意思很明显吗？也很难说。这或许是柏拉图故意留下来的暧昧。如何解释这个尾巴，仁者见仁，看到苏格拉底对大众神灵的敬意；智者见智，则看到苏格拉底的灵魂超渡苦海。也许，这正是柏拉图的“油滑”之处，就像鲁迅的胡子一样，修成一个隶书的一字，不上不下，亦上亦下，让国粹派和改革派都无刺可挑。

在《斐多》里，苏格拉底的第一句话是对克力同说的，他的最后一句话也是对克力同说的。苏格拉底很清楚，克力同非常了解他的立场，可能比他的哲学对话者了解得更透彻。其他朋友大多是苏格拉底的追随者，他们甚至把他比作“父亲”(116a)。当“我们”悲痛异常，犹如丧父的孤儿之时，克力同正好跟苏格拉底走开了。看来，克力同是个例外，不是“我们”中的一员。朋友们比苏格拉底为“父亲”，自然不是血缘而是精神意义上的父亲。克力同和苏格拉底“同年同区”，大抵不会认师为“父”。克力同和苏格拉底一样，认为真正意义上的哲学家处境危险。大众可能会杀掉哲学家。[2] 我们不知道，克力同是否同样也认为，苏格拉底的哲学极端性对于社会稳定来说也是个危险。苏格拉底自认是神赐给雅典的礼物，是激励人们从浑浑噩噩中醒悟过来的牛虻。[3] 克力同很可能会同意这一点，否则他就不会是苏格拉底的好朋友了。但是，苏格拉底信服的道理(logos)，克力同不见得全觉得有理。

显然，克力同的在场方式在这篇对话里颇为独特。克力同的在场是对苏格拉底哲学极端性的一种平衡和降温。一方面，因为克力同的

---

① 《会饮》，186c－187a。

② 《克力同》，44d，48a；《理想国》(中译参郭斌和、张竹明译，北京：商务，1986)，517a。

③ 《苏格拉底的申辩》，30e－31a。

在场，苏格拉底的哲学极端性得到突出。另一方面，整篇作品也因克力同在场而显温顺冲和之象。苏格拉底的第一句话和最后一句话都是对克力同说的，也正是克力同而不是其他朋友，为死去的苏格拉底闭上嘴巴和眼睛。克力同没能够说服活着的苏格拉底，少说些多数人不爱听的话，但他可以为死去的苏格拉底闭上嘴巴。苏格拉底告诉雅典人民，他不会闭上嘴巴，因为那"违背神的意旨"，[①]苏格拉底也知道雅典人民不相信他这一套，因为这摆明了苏格拉底自以为比雅典人民更懂得神的意旨；雅典城决定让苏格拉底彻底闭上嘴巴，免得懈怠神灵、败坏青年，出于安邦定国之念；克力同合上苏格拉底的嘴巴和眼睛，则是出于对苏格拉底这个人或者这类人的友爱。苏格拉底死后，克力同替他合上嘴巴和眼睛。这究竟是不是历史事实？也许没有多少人关心，也不那么重要。重要的是，柏拉图"安排"克力同这么做了。据斐多说，柏拉图那天并不在场，但是他是所有对话角色的"父亲"。从历史角度来看，苏格拉底是柏拉图的老师。从文学角度来看，苏格拉底是柏拉图笔下的一个角色，尽管是最重要的一个角色。在柏拉图对话作品中，苏格拉底这个角色被用来诠释哲学生活方式。苏格拉底的临终遗言，与其说是苏格拉底说的，不如说是柏拉图写的。苏格拉底死

> 苏格拉底开出的药方是说服朋友们，死只是灵魂的解脱，要想灵魂在离开肉体之后有一个更好的归宿，便应该努力修炼自己的灵魂，做一个好人和智慧的人。

> 从历史角度来看，苏格拉底是柏拉图的老师。从文学角度来看，苏格拉底是柏拉图笔下的一个角色，尽管是最重要的一个角色。

① 《苏格拉底的申辩》，37e。

后，柏拉图变得“油滑”起来了。

五、向死而生

此对话五大论证皆围绕灵魂不死，[哲学修炼者的]灵魂死后要到另外一个美好的土地去。最后一个论证为所谓的相论论证。针对苏格拉底的说法，开贝斯从一开始就从众人的角度问，是否灵魂像一口气一缕烟，在人死后就随风而散(70a)，西米亚斯确认开贝斯所提出来的是大众的或者流俗的担忧(77b)，这种担忧说白了便是对死的害怕。开贝斯请求苏格拉底论辩，如何才可以摆脱这种流俗的怕，从而“不再怕死”(77e)。人们怕死，是因为怕死了就是死了，并没有灵魂还会活在别的什么世界里。苏格拉底开出的药方是说服朋友们，死只是灵魂的解脱，要想灵魂在离开肉体之后有一个更好的归宿，便应该努力修炼自己的灵魂，做一个好人和智慧的人。到灵魂离开这个世界的时候，除了教养不带走任何东西(107d)。苏格拉底为“怕死”开出的药方是要把死理解作灵魂的解脱，洁净的灵魂会到一个更好的世界去。苏格拉底的药方显然着重个人心性方面的修炼和洁净。但是，灵魂真的不死吗？真的有更好的世界吗？苏格拉底也没有百分百的把握，但是他强调这些信念是难能可贵的冒险。对于尼采来说，苏格拉底的说法显然是一个不折不扣的谎言。尼采不仅重新提出了开贝斯和西米亚斯的问题，而且直接驳斥柏拉图的苏格拉底：苏格拉底所教导的存在本身“只不过一缕烟气和一个错误”。无论柏拉图主义的存在本身还是基督教的超感性的上帝，尼采皆攻击为“最空虚的概念”或者“虚无”(das Nichts)。[①] 因此，尼采召唤感性的查拉图斯特拉，查拉图斯特拉是从东方来的无神论者，是“敌基督”，因此也是“反虚无主义者”。[②]

存在本身真的不过一缕烟气，随风而散吗？朋友们请求苏格拉底

---

① 尼采，《偶像的黄昏》，〈哲学里的理性〉，第4节；《论道德的谱系》，第3章第17节末尾(参尼采，《论道德的谱系》、《善恶之彼岸》，谢地坤等译，桂林：漓江出版社，2000)。

② 尼采，《论道德的谱系》，第2章第24节。

反驳这种说法，尼采则以此反驳柏拉图主义和基督教。苏格拉底教导朋友们，耶稣基督则教导百姓，期盼灵魂得救和更美妙的死后世界。柏拉图的苏格拉底所发明的超感性存在本身和理念世界，遭到尼采的猛烈攻击："迄今为止的一切错误中的最糟糕的、最长期的和最危险的错误就是独断者的错误，即柏拉图对纯粹的精神和自在的善的发明。"基督教则是"为'民众'的柏拉图主义"。① 尼采是否误解了柏拉图和耶稣基督的教诲？贯穿西方历史的根本概念，可以说只不过一缕烟气吗？尼采格言式的写作方式太轻浮了吗？也许没有几个人像海德格尔那样执著地追问和质疑尼采的说法。在作于敏感时期的《形而上学导论》里，海德格尔不断追问尼采的话，是否存在本身就像一缕烟，是一个错误？海德格尔反驳尼采，并非因为尼采错了，倒因为在他看来尼采对柏拉图主义和基督教的攻击是对的。基督教的上帝超凡脱俗，是一个至高存在者，故此海氏赞同尼采，认为基督教是给民众的柏拉图主义。② 但恰恰因为尼采的攻击对了，所以在海德格尔看来他错了，因为他对存在的理解仍然在延续柏拉图的传统，也即将存在把握为在者。海德格尔视柏拉图的 idea 为对 physis 的误解，就此生发了西方的历史命运，开启了本体神学逻辑的机制。

海德格尔视柏拉图的 idea 为对 physis 的误解，就此生发了西方的历史命运，开启了本体神学逻辑的机制。

① 尼采，《善恶的彼岸》，前言。

② 海德格尔，《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996，页 107。

这个误解肇始了存在的遗忘。所谓存在的遗忘，根本乃是无的遗忘。存在自柏拉图的相论之后，大抵就因此而从在者的角度被论及。在者在，无则不在。于是，无被严肃的思遗忘了，存在也就因此遭受遗忘的命运。因此，《形而上学导论》的开篇语，便是问一个传统的问题：为什么在者在，无却不在？

为什么在者在，无却不在？这不是询问这个或那个在者，而是询问在者整体和在者本身。但是，在者整体和在者本身从哪里现身？根据海德格尔，正是无将此在带到在者本身面前。[1] 然而无又可以在哪里碰得到？畏。畏不是怕，怕是有所怕，怕这个东西，怕那个东西；畏则是无所畏。无所畏并非无所谓，而是畏无，也即觉悟到了无。[2] 畏无不同于对无的普通看法。通常，谈论无要么被看作是和逻辑相矛盾的，要么谁思想无就意味着没有思想任何东西。无恰恰因此逃遁了，被遗忘了。海德格尔所说在之遗忘，关键便在于无之遗忘。由于无之遗忘，因而在总被把握为在者。为什么在者在，无却不在？海德格尔纠缠于这个形而上学问题，目的是要显现无的意义。彰显无的意义，便点出了形而上学的关键问题在哪里。在的问题恰恰通过领悟无而得以明白，否则在总被当作在者来把握。看《形而上学导论》第 4 章目录，也能隐约觉察无和在的亲密。这一章着重分析历史上的一些确定的提法、"在与形成"、"在与表象"、"在与思"和"在与应当"。分析这些"在与……"结构时，海德格尔也在解构这些传统说法的传统读法。为什么在者在，无却不在？海德格尔不断重复这个问题，但是他似乎有意避免"在与无"这个提法。也许，在他看来，在与无之间不能多出一个"与"来。

怕是有所怕，畏为无所畏："怕的事由是周围世界中烦忙所及的存在者。畏则相反发源于此在自身。怕从世内事物袭来。畏从被抛向死存在这一在世升起。"[3]无所畏不是无所谓，无所畏也就是畏无："畏是对无

---

① 海德格尔，《形而上学是什么?》，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000，页 119—141，参页 132。

② 参《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1987，页 318，367，406。

③ 海德格尔，《存在与时间》，页 408。

的畏，无绽露出在此在的根据处规定此在的不之状态，而这根据本身则作为被抛入死的状态而存在。"[①]看来，畏无和死密切相关。畏所畏是畏无，对无的畏也即"在死亡之前畏"，或者说"向死亡存在本质上就是畏"。[②]

于是，我们又碰到了苏格拉底最后一天和朋友们谈论的问题，也就是死的问题。苏格拉底跟朋友们说，死就是灵魂和肉体的分离，因此死就意味着灵魂的解脱。洁净的灵魂可以到一个更好的世界去。所以，死就是告别一个旧世界，投奔一个新世界。古语有言，生死两重天，生前死后的世界不同。因此，死意味着灵魂所在空间的转换。苏格拉底之死和耶稣之死显然死法大不相同，但有一点相同，死意味着一种空间转换，从这个世界投奔一个更好的世界。尼采的攻击并非全无道理，尼采还点出，现代启蒙运动是一场反对柏拉图因而反对基督教的斗争。[③] 现代启蒙运动嘲笑有另一个世界的想法。启蒙运动攻击传统观念，主要不是通过证明另一个世界的不存在，而是通过嘲讽这一想法的可笑。[④] 也许，证明另一个世界不存在和证明另一个世界存在同样有困难，如果不是更难的话。但是，嘲笑毕竟非长久之计。如果有

洁净的灵魂可以到一个更好的世界去。所以，死就是告别一个旧世界，投奔一个新世界。

柏拉图的理想国是少数洁净灵魂的去处，霍布斯的现实国则为群众在世躯体的庇护所。

① 海德格尔，《存在与时间》，页 367，参页 406。

② 同上书，页 301，318。

③ 尼采，《善恶之彼岸》，前言。

④ Leo Strauss, Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors, Trans. Eve Adler, Albany: SUNY, 1995, 29—30.

什么办法令人不再对另一个世界抱有希望，那么也就不用再另花心思去做理论否证了。有什么办法比建立一个人间天堂更好呢？对死后世界的期盼，大抵和现世生活的重负和不幸有关。如果能够生活在一个幸福、和平和平等的世界里，还向往什么死后世界呢？

六、舍死求生

要建立一个幸福和平的世界，首先要确保人们的生命安全不受威胁。因而，首先应尽可能杜绝暴死，即因外力所致的死亡。为达到这个目标，便要克服自然状态下一切人反对一切人的无秩序，于是有理性的人自愿相互订立契约，交出部分权利给一个主权代理人。这是霍布斯为现代国家观念奠定的一个基础。霍布斯称这个主权代理人为利维坦，为"有死的上帝"(Mortall God)，以别于基督教信仰里"不死的上帝"(the Immortal God)。[①] 这个有死的上帝可以保护子民免遭暴力死亡之灾，让死亡的威胁远离生活。[②] 霍布斯明确把《利维坦》的工作比拟柏拉图《理想国》的工作，但他相信《利维坦》不像《理想国》那样"没有用处"。[③] 理想国的"没有用处"似乎是一个现代共识，从"乌托邦"这个词便可看出一些端倪。柏拉图的理想国是一个理念世界，是苏格拉底和他的对话者构筑的世界，数学是进入柏拉图学园的门槛学科。《利维坦》的读者们"所需要学的数学不像柏拉图所说的那样多"，另外，霍布斯指出他所设计的共和国，是以承认和授权的方式"统一在一个人格之中的群众(the Multitude)"。[④] 可见，柏拉图的理想国是少数洁净灵魂的去处，霍布斯的现实国则为群众在世躯体的庇护所。对霍布斯来讲，唯一实在的是躯体，灵魂一类的东西纯属虚妄，但霍布斯

---

① 霍布斯，《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1996，页132。中译本译 Mortall God 为"活的上帝"，为免与常见的 the living God 混淆，这里改译作"有死的上帝"。

② 关于死亡恐惧对于理解霍布斯和政治哲学现代转向的重要意义，参看施特劳斯，《霍布斯的政治哲学：基础与起源》，申彤译，南京：译林出版社，2001，第三、七、八章。

③ 霍布斯，《利维坦》，页288。

④ 同上书，页132。中译本译 the Multitude 为"一群人"。

也没有证明只有躯体(物质)是真实的,他相信如此而已。[1] 因此,首先可怕的不是死后磨难,而是现世生活中人加于人的恶业,而最大的恶业便是暴死。死为万恶之首,霍布斯的这个想法并不新鲜,克力同实际上向苏格拉底表示过这个意思,[2]但是苏格拉底拒绝了克力同想问题的角度。《斐多》里,他还以自己的死阐明,死对于哲学灵魂来说不但不是坏事儿,反倒是一件好事儿,这和《申辩》中苏格拉底所说的最后一句话是一贯的:"我去死,你们去活,谁的去路好,唯有神知道。"《理想国》到《利维坦》的转变,可以说是苏格拉底角度到克力同角度的转变:死是否为万恶之首。柏拉图对话里,克力同愿意做苏格拉底的配角。《利维坦》则让苏格拉底角度退出舞台,克力同角度被推到前台,因为利维坦是为大众的共和国。所以目光集中于如何确保或者在最大程度上确保大多数人在世躯体的幸福平安,免受死亡的威胁。从而,将注意力拉回到在世躯体的幸福平安,而不是死后灵魂的幸福平安。霍布斯也许明白要证明灵魂不真实非常困难,所以直接宣讲躯体的真实性。现代哲学用力最勤的是探究如何确保在世躯体最大程度上的幸福、自由、平安。因此,死的形而上意义渐行渐远。通过科学教育,人

否认了死后灵魂的存在,也就否认了柏拉图的苏格拉底所教诲的东西。

[1] Samuel I. Mintz, The Hunting of Leviathan, Cambridge: The Cambridge University Press, 1962, 66—67.

[2] 《克力同》,44c—d。

们得知，死了就是到头了，而不是换一个空间，还可以到另外一个世界去。人都是要死的，如果死时寿终正寝，一生平安，便是莫大幸福。利维坦取代了理想国，人生在世的平安取代了死后灵魂的期盼。最大程度上保证子民人生在世的平安，免受（外力）死亡威胁，至今仍然是现代生活观念的重要基石。否认了死后灵魂的存在，也就否认了柏拉图的苏格拉底所教诲的东西。

从这点来看，尼采的观察也许没错，现代启蒙是一场反对柏拉图（和基督教）的斗争。存在本身、理念世界、死后灵魂、超感性上帝，所有这些就像一缕烟气从现代世界设计中消散了。新哲学"谋杀旧的灵魂概念"，也就是说，"谋杀基督教学说的基本前提"。[1] 尼采的快乐文字痛快地把现代观念推进到底：没错，存在本身和上帝不过一缕烟气。但是，尼采留下了一个问题：如果上帝死了，现代道德落脚何处？尼采也许是基督教道德的诋毁者，但恰恰因此他岂不是基督教上帝的辩护师？如果上帝死了，道德也因此难逃一死。因此，尼采公开地将现代启蒙推进到底，把失去根基的现代道德也给结果了。现代启蒙设法确立人生在世的平安，尼采公开宣传人生在世的快乐。

海德格尔重新让哲学严肃面对死的问题，此在乃向死而在："人在死面前无路可走，并不是当出现了丧命这回事时才无路可走，而乃经常并从根本上是无路可走的。只消人在，人就处于死之无路可走中。"[2]存在本身确实像尼采宣传的那样不过一缕烟气吗？在海德格尔看来，尼采有此说法，因为他还停留在柏拉图的本体论视域之中，把存在本身理解作这个世界之外的超级在者。然而，存在就在形成，就在表象，就在思，就应然而在。存在不可把握为在者，存在于在者中显现，但以无或者不的方式显现。在哪里在之不被领悟到？历史的人之此在。历史此在"安心当粉碎机，在之超强力冲到这粉碎机中来现象，从而此粉碎机本身也在在身上粉碎"。[3] 此在之被抛而在，正是在之强

---

① 尼采，《善恶之彼岸》，第 54 节。

② 海德格尔，《形而上学导论》，页 159。

③ 同上书，页 164。

力冲到历史此在中来现象。在不是这个在者或那个在者，也不是世界之外的超级在者。可以说，在不在。然而在恰恰因不在而在。在之不在，是为在之无。正是这个在之无冲到历史此在之中来现象，来掀起波澜。此在历史也即在之强力冲到历史此在中来现象的历史。但无的波澜并非随处可见，只有畏死的历史此在才站在在之强力的风口浪尖。畏死并不是怕死，畏死是向死而在，是领悟到冲到历史此在中的在之强力，也即领悟到在之不在，在之无。如果说哲学询问在之问题，那么，它便在询问在之无，询问死。

看来，在之问题和死有关。有人将在等同在者，有人将在视作虚无飘渺的烟气，哲学家如海德格尔者则询问在之无，询问死。这岂不是说明苏格拉底没错，哲学家就是寻死？这是引来西米亚斯笑声的说法，但海德格尔也跟苏格拉底一样，并不以此为可笑，因为哲学只是"极个别人的直接事务"。[①] 但是，海德格尔在一个根本点上和柏拉图的苏格拉底不同，通过解构传统本体论，他把苏格拉底构造的死后世界历史此在化了，把超验空间时间化了。死不再是灵魂的解脱，而是历史此在的本真领悟。没领悟到死，便还在浑浑噩噩之中。觉悟到死，觉悟到无，觉悟到在之无，觉悟到在之强力冲击，便要有所决断，不再随波逐流浑浑噩噩下去。苏格拉底觉悟到

苏格拉底关于灵魂和死后世界所说的话，到底是真的还是假的？苏格拉底真的相信他跟朋友们所形容的情况吗？另外，要是苏格拉底真的相信灵魂不死和死后世界，那么对话的作者柏拉图也相信吗？

海德格尔在一个根本点上和柏拉图的苏格拉底不同，通过解构传统本体论，他把苏格拉底构造的死后世界历史此在化了，把超验空间时间化了。

① 海德格尔，《形而上学导论》，页42。

死的意义，平静地奔赴另一个更好的世界去了。海德格尔觉悟到死的意义，安心面对在之强力的粉碎机，同时也被这强力粉碎。

在现代世界设计中，死已经死了，如何确保生之平安更重要。海德格尔重新把死从死里复活，复活是对死本身的一种克服。死再度复活，空间转换意义上的死也就丧失了重要性，复活了的死乃是时间绵延意义上的死。死不是对生的克服，而是生的意义。生死不再是两重天，而根本就是如影随行。海德格尔解构本体神学逻辑，关键针对柏拉图对话中的理念，因此也针对灵魂和死后世界。

七、结　语

《斐多》里的苏格拉底相信并不断论证的，正是海德格尔要解构的。问题是，苏格拉底讲的到底是实话还是谎话？这个关键问题，也是最麻烦的问题。人之将死，其言也善，苏格拉底不大可能仅出于欺骗而欺骗。经过五次论证尝试之后，苏格拉底还形容了死后世界的光景。苏格拉底承认，他对灵魂和死后世界的形容不见得完全真切，但是他以为，相信这些信念是非常可贵的冒险(114d)。苏格拉底关于灵魂和死后世界所说的话，到底是真的还是假的？苏格拉底真的相信他跟朋友们所形容的情况吗？另外，要是苏格拉底真的相信灵魂不死和死后世界，那么对话的作者柏拉图也相信吗？这些问题无从考证。我们知道的是，柏拉图的苏格拉底说，他相信。假设柏拉图也相信柏拉图的苏格拉底所说的话，那么尼采对柏拉图主义和基督教的凶猛攻击便可能不是空穴来风。但是，苏格拉底是否把自己的死和死前所说的话也当作一种有用的药，以引导朋友们避恶趋善？如果苏格拉底的话确实是一剂抑恶扬善的药，那么它是否是苏格拉底所说的“语言上的谎言”？但是，毕竟柏拉图的苏格拉底说过，语言上的谎言也是一剂药，尽管有毒。苏格拉底的朋友们不是把他比作一个父亲吗？苏格拉底不是说，父亲知道宝贝儿子喝下鸩酒可以救命，也会因此珍爱那酒吗？苏格拉底喝下鸩酒，死了。他是否也把自己的死作为一杯鸩酒留

给了后人？

鸩酒是毒酒，也可以是药酒。启蒙哲学家、尼采、马克思、海德格尔都看到这长年发酵的鸩酒有毒，而且前三者认定这是统治者用以麻木人民心灵的谎言，决定把这鸩酒给倒了，以免生灵中毒。在海德格尔那里，酒虽有毒，但不能倒，消毒后可医积年旧疾。但是，消毒之后，毒性没了，药性可能因此也没了，就无所谓疗效了。不过，如果认为生命本身就不是病，也就自然不需要死这贴毒药来医了。这有毒的药酒已经流传经年，关键问题在于，它究竟是不是一杯必要的鸩酒？

为什么柏拉图没有出现？这很可能事关文学手法的问题，而不是历史事实问题。

克力同对苏格拉底的临终教诲不置可否，对话作者柏拉图则根本就不出现。这又是什么意思？据对话叙述人斐多报导，那天柏拉图因身体不适而没有去(59b)。在《苏格拉底的申辩》里面，苏格拉底提到四个在场的人愿意替他担保罚金，柏拉图是四个里面的头一个，这说明柏拉图和苏格拉底的关系非常密切，至少不差于克力同和苏格拉底的关系。据刘小枫教授分析，克力同父子在苏格拉底临终前还守在他身边，柏拉图可能"有意让这父子俩作证，苏格拉底的心灵教育只会把人教好，而不是教坏"。[1] 但是，还有一个关键细节需要解释。为什么对话作者柏拉图让对话报导人斐多说，柏拉图那天有病没来？苏格拉底提到的四个人，在苏格拉底临终之

---

[1] 刘小枫，《〈斐多〉中的"相"》，《读书》，2002年第10期，页14－24，引文见页20。

日来了三个，惟独缺了柏拉图。为什么柏拉图没有出现？柏拉图在苏格拉底临死前事实上究竟在不在场并不十分紧要。在这里，更重要的是为什么柏拉图要在这篇对话中特别让叙述者说明他因病没来。如此看来，这很可能事关文学手法的问题，而不是历史事实问题。按常理，若只是通常的小毛病，柏拉图无论如何也应该来告别一下。就算有什么要紧的病，也可以让下人抬着来。假设柏拉图那天并没有什么大病，他却让叙述者说自己不在场，那么就值得探究，柏拉图为什么要做这样的情节安排。假如柏拉图装病，难道他也跟多数人一样，不爱听苏格拉底讲的那一套？

克力同对苏格拉底的哲学谈话一言不发，可能只在旁边听着，接不接受苏格拉底的说法谁也不知道。朋友们积极和苏格拉底说话是一种对话，克力同旁敲侧击，也是一种对话。柏拉图的缺席不也是一种对话吗？或者，缺席的柏拉图根本就不是身体有恙，而是胸中有疾？难道他拒绝苏格拉底端出来的药酒吗？苏格拉底不过柏拉图笔下的人物，说到底，还是柏拉图安排苏格拉底端出这鸩酒来。柏拉图让苏格拉底端出这酒来，却让自己远离这酒。难道是要暗示，苏格拉底的死酒不过是“语言上的谎言”？既然安排苏格拉底费这么大心思营造这语言上的谎言，显然柏拉图觉得有其必要。柏拉图让苏格拉底端出这鸩酒，以致海德格尔认为柏拉图也中了苏格拉底的毒。

在《会饮》里边，喝醉了的阿尔喀比亚德说他明白苏格拉底是怎么样一个人之后，见到苏格拉底就跑，以免不由自主被他勾去了灵魂，或者说，以免“被哲学的言语咬伤”。[①]《斐多》里的柏拉图比《会饮》里的阿尔喀比亚德更决绝，连苏格拉底的面都不见，也就无须从苏格拉底面前逃跑了。启蒙运动及其后裔，直接拆穿苏格拉底的谎言，海德格尔则要过滤苏格拉底鸩酒的毒性来医治积年顽疾。对话作者柏拉图本人，却苦心孤诣似乎要暗示，苏格拉底哲学谈话的药性和毒性形影相随。

---

① 《会饮》，216a，218a。

苏格拉底说："分手的时候到了，我去死，你们去活，谁的去路好，唯有神知道。"从《斐多》来看，死就是灵魂和肉体的分离，活就是灵魂和肉体的共处。灵魂和肉体到底是分开好，还是在一起好，只有神知道。这岂不是说，要想搞清楚鸩酒究竟是毒还是药，仍需"问神"？要探究到底什么是好的生活，离不开对神的思考？但是，如果神和灵魂的存在已经成了问题，或者更确切地说，已经变成私人问题从而不成问题了，什么是好也就因此不是问题了。

（作者：比利时鲁汶大学哲学系博士生）

柏拉图《第七封信》的结构与主题

成官泯

一、《第七封信》的写作背景

柏拉图三次访问西西里的经历，是他一生中非常重要的政治事件，也构成了《第七封信》的写作背景。这一经历虽为人所熟知，但仍值得在这里简述一下。

柏拉图于公元前 388/7 年第一次访问西西里。他先在意大利南部的托兰特(Taras，今 Tarent)待了一段时间，可能在那里跟毕达哥拉斯派首领 Archytes 学习数学，然后经其介绍去到西西里的叙拉古。他去西西里的原因，另外还有可能是想看一看 Aetna 火山喷发的奇观，据他自己说，叙拉古之行仿佛是神意的安排，成了西西里后来发生的一系列事情的基础。他和狄奥尼修一世的交往，结局很是

---

* 本文是作者获王宽诚奖学金(DAAD—K. C. Wong Fellowship)在德国弗莱堡(Freiburg)大学哲学系师从 F. —W. von Herrmann 教授做博士后研究的成果之一。

② J. Harward, The Platonic Epistles, New York 1976 (1932)，页 14—52。Glenn R. Morrow, Plato's Epistles, Indianapolis 1962 (1935 初版，名为 Studies in the Platonic Epistles)，页 145—188。Kurt v. Fritz, Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, Berlin 1968。P. A. Brunt, Studies in Greek History and Thought, Oxford 1993，页 314—342。

③ Plato, The Seventh Letter 326e(以下引文只注页码)。

不幸(据说在狄奥尼修的安排下,他被载回希腊,被卖为奴,靠友人的帮助才得赎为自由人),但是他在狄奥尼修宫廷最大的收获就是认识了狄奥尼修的内弟狄翁。狄翁爱好哲学,柏拉图与他结下了深厚的哲学友谊。大约20年后,老狄奥尼修卒,其子狄奥尼修二世继位,柏拉图受狄翁邀请,于公元前367年二访叙拉古,意欲和狄翁对狄奥尼修进行哲学教育,但是狄奥尼修并非真正爱好哲学,他怀疑狄翁的意图,甚至将他放逐,柏拉图于是返回雅典。公元前361年,柏拉图应邀第三次造访狄奥尼修宫廷,因为来自各方面的消息都说狄奥尼修开始真正喜爱哲学,但是柏拉图到了之后深感失望,甚至受到狄奥尼修极不公正的对待,乃于次年离开西西里,随后返回雅典。公元前357年,狄翁率雇佣军远征回西西里,推翻了狄奥尼修的僭政,但是,公元前354年,和狄翁一道远征的Callippus杀害了狄翁,自己做了叙拉古的僭主,狄翁的朋友和追随者们则退守叙拉古以北的Leontini,在这种急迫的形势下,他们写信给柏拉图,要他用"言语与行动"支持他们的事业。柏拉图于是写了这封长信回答他们。

这封信是柏拉图流传下来的也许唯一真实的书信作品。

柏拉图给西西里政治家们提的建议几乎没有什么实现的可能,可以肯定,柏拉图的回答一定大大出乎他们的意料,远离他们的期望。

叙拉古之行仿佛是神意的安排,成了西西里后来发生的一系列事情的基础。

二、写作《第七封信》的诠释学处境

如果《第七封信》像柏拉图的主要作品一样,是一篇精心构制出来的戏剧性对话,那么,谈论所谓写作的诠释学处境便完全无的

放矢，因为柏拉图从未让自己在对话中露面，通常作为对话主角的是苏格拉底，但有的时候他也不是对话的主角甚至根本不曾露面。如果我们像绝大多数研究者所做的那样，承认《第七封信》确实出自柏拉图之手，[①]它的一些特征便不容忽视。

保守点说，这封信是柏拉图流传下来的也许唯一真实的书信作品，除此之外，柏拉图的所有作品都是对话。如果说，柏拉图对话的地点、时间、场景、人物等等常常是经过精心设计的，那么在这封信中，这一切却都是已经确定好了的。在某种程度上，书信仍然可以比作对话，但却只有一问一答，这只有一问一答的对话并非虚构，而是发生在柏拉图晚年实际生活中的一次对话，在其中，柏拉图作为伟大的哲学家要力图使他的意图得到贯彻。

如果承认这封信并非伪作，我们最好也承认它确实是写给远在西西里的狄翁的朋友和追随者们的。[②] 那就是说，他们就"目前的形势和我们的任务"求教于柏拉图，而柏拉图要就此作答，这是柏拉图写作此信的最直接的意图。但是，只要阅读此信，我们就能得到这一确定无疑的印象，即柏拉图给西西里政治家们提的建议几乎没有什么实现的可能，可以肯定，柏拉图的回答一定大大出乎他们的意料，远离他们的期望。在这封信中，在对话中从不出场的柏拉图显然是真正的主角。他在其中连篇累牍地说自己，也许已经很年长的他也不免老年人的通病，但是我们不能忘了，同一时期的《法律篇》说明他仍然是不显声色地编故事的巨匠。也许，柏拉图除了提建议外还有别的更重要的意图需要以这种方式表达？

一般说来，从书信本身的内容来看，柏拉图有两个意图，一是提建

---

① Luc Brisson 在其编译的 Platon: Lettres (Paris, 1987) 一书中列举了 1485 到 1983 年 32 家柏拉图书信研究，其中只有 6 家拒绝《第七封信》的真实性（见该书页 70）。对柏拉图书信真实性的怀疑，古代并不曾有，参 R. S. Bluck, Plato's Seventh and Eighth Letters, Oxford 1946，页 1。

② 如果我们只需承认《第七封信》确实出于柏拉图之手，并没有什么困难迫使我们不得不说它是一封公开信。参 P. A. Brunt, Studies in Greek History and Thought, Oxford 1993，页 340。

议，再是为自己辩护。[1] 但是在一封为别人提建议的信中喋喋不休地为自己辩护，还真是很怪异的事！柏拉图当然并没有这么看重自己的个人声誉，他没有什么自己私人的事需要辩护，仔细地阅读此信，柏拉图在其中是在为哲学辩护。[2] 按柏拉图自己的行文布局，书信分成三个部分，[3]第一部分从开头(323d)到 330b，讲述自己早年的政治经历，与狄翁的友谊，以及对狄奥尼修二世的第一次访问；第二部分从 330b 到 337e，主要是给狄翁的朋友及追随者们的建议；第三部分从 337e 到结尾(352a)，讲述二访狄奥尼修的有关问题。这样，总体说来，头一部分和尾一部分以大量的篇幅讲自己的经历，构成了辩护的重要内容，而建议的部分则被夹在中间。柏拉图提的是些什么建议，以至需要把主要精力放在为自己(或哲学)辩护上？抑或，表面看来的辩护其实就是建议的一部分？

柏拉图在其中是在为哲学辩护。

如果说柏拉图的哲学探讨在某种程度上总是对城邦的超越，那么，他现在则要力图让哲学处在城邦中。

柏拉图一生编了很多对话，以这种特殊的文学形式，他或功地使自己的思想同时向有些人敞开，向有些人隐藏。但是，我们很难相信，柏拉图在这封信中也运用了某种隐微写作术，故意让读这封信的人如入五里雾中。

柏拉图在信中对哲学的辩护同时就是对哲学生活的劝勉。

我们很难相信，柏拉图在这封信中也运用了某种隐微写作术，故意让读这封信的人如入五里雾中。

---

① R. S. Bluck, Plato's Seventh and Eighth Letters, 页 19。

② R. Thurnher, Der Siebte Platonbrief: Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation, Meisenheim am Glan 1975, 页 14—15。参 328e, 339a。

③ J. Harward, The Platonic Epistles, 页 189—190。W. Neumann, Platon: Briefe, bearbeitet von J. Kerschensteiner, Müchen 1967, 页 186—194。

他应对着西西里政治家们的期待，他们的城邦正处在内难中，而这种罪恶是柏拉图最不愿看到的.我们没有理由不相信柏拉图想对结束这种罪恶状况有所帮助。[1] 所以柏拉图此时只有两种选择，要么，他依然隐微地写作，不想让他们明白或者不想让他们完全明白，结果他说了这么多话全是白费；要么，他竭尽全力想让他们明白自己的想法。

这封信是写给正在从事实际政治斗争的政治家们的，他们对所谓逻各斯可能不那么热衷，可能对哲学家的"言语中的城邦"不感兴趣，如果说柏拉图的哲学探讨在某种程度上总是对城邦的超越，那么，他现在则要力图让哲学处在城邦中。但是，毕竟西西里的政治家们声称他们是哲学家(狄翁)的朋友和追随者，并且和他具有相同的信念，毕竟柏拉图要对他们说的是一个哲学家要说的话。这种情景决定了柏拉图在写作时对修辞术的运用。柏拉图时刻意识到西西里的政治家们正盼着他的来信，而他和他们的关联的实现，就在他们阅读来信的此刻。所以，柏拉图刻意在信中营造一种同时性，竭力让他们和自己保持在共同的关联中：他通过讲述自己的经历，回顾自己和狄翁的事业，通过对狄翁的朋友和追随者们不停地提起"我和狄翁"来劝勉他们理解一个哲学家此刻话语的意义，使他们在也许最远离哲学生活的情景下经受一次哲学的洗礼，而这也许对结束城邦的至恶(内乱)至关重要。[2]这是一种"力劝"(protreptic)的修辞手法。[3]

这样我们便初步说明了柏拉图在信中大谈自己(辩护)的原因。总的说来，柏拉图在信中对哲学的辩护同时就是对哲学生活的劝勉，具体到西西里的政治家们，就是要他们过有节制的生活，寻求真正的友谊，结束城邦的内乱，实行神圣法律的统治。柏拉图在建议和劝勉的同时也充分考虑到了事情本身以及表述和理解的困难，这决定了书信奇特的布局。下面我们将通过对书信结构(特别是其中的"离题

---

① 参 V. Bradley Lewis, The Seventh Letter and the Unity of Plato's Political Philosophy, in The Southern Journal of Philosophy, 38(2000), 页 231—250。

② 同上。

③ V. Bradley Lewis, The Rhetoric of Philosophical Politics in Plato's Seventh Letter, in Philosophy and Rhetoric 33 (2000), 页 23—38。

话”)的解释来表明这点。若我们成功地从哲学上将书信的表面结构解释成一个统一整体,这也将是对书信真实性的有力支持。

三、哲学王

每有关于重要的提醒,接下来就会有离题话。

在通常的问候语之后,柏拉图开门见山地说:“你们写信给我,要我务必认为你们的信念和狄翁一样,并敦促我尽可能用言语和行动支持你们的事业。我的回答是:如果你们的意见和愿望[确实]和他一样,我会同意支持你们的事业;但若不然,那我则需要好好想一想。”(323d－324a)这样,柏拉图开篇便把自己和收信人带到共同的关联中:如果没有和狄翁共同的友谊,那么他对他们的建议和帮助便无从谈起。进一步,柏拉图的回答中含着这样的问询:“你们的信念真的和狄翁一样吗?”接下来,柏拉图讲出了狄翁的信念:“叙拉古人应该在最好法律的治理下自由地生活。”(324b)这里有两点值得注意:一、狄翁这样的信念是柏拉图同期巨制《法律篇》的中心议题,在这里他用一句话把它讲出来了;二、狄翁形成这个信念,既非通过道听途说,也非通过书信往来,而是通过和柏拉图亲自的对话,[①]即通过辩证法的历程而形成的。显然,声称和狄翁具有相同信念的西西里政治家们并未经过这样的辩证法历程,正因为

友谊与好的法制就是参与现实政治活动的必要条件。

① E. Howald, Platon; Der siebente Brief, Stuttgart 1993(1951),页61。

如此，柏拉图才认为不得不对他们讲讲狄翁的信念是怎么得来的："你们，无论年老还是年少的，都非常值得听听[狄翁]这看法是怎么形成的，我将试着为你们从头讲一遍，因为现在正是合适的时机。"(324b)柏拉图在这里明明白白地提醒读者(包括我们这些后来的读者)，他现在要讲的东西很重要，但他紧接着来了段离题话，后来我们还会看到，每有关于重要的提醒，接下来就会有离题话，注意到这点是十分有趣的。离题话的运用，是柏拉图晚年固有的手法。①

我们预期柏拉图接下来会讲狄翁如何形成了他的信念，但他紧接着笔锋一转，说起"我年轻的时候……"(324b—326b)就是他那段著名的关于"哲学王"观念起源的话。——柏拉图讲起自己的哲学王信念是如何形成的。柏拉图讲到，他本来热心于政治，但是在经历了两次革命(411BC;404BC)特别是苏格拉底之死后，他不再参与政治活动，而是等待有利时机的出现。关于为什么把现实的行动搁一边，柏拉图这样说："因为若没有朋友和值得信赖的支持者，想在政治上有所作为是不可能的；而要找到这样的人确非易事，因为雅典的公共事务已不再按照我们祖辈的方式来进行；也没有什么方法让我交上新的朋友。而法律，不论成文的还是非成文的，也正变得越来越坏，而且罪恶正以惊人的速度不断增长。"(325d)若不考虑最末一句有点模糊的话，可以肯定，柏拉图搁置现实政治活动的原因有两个：一是朋友的缺乏，而在祖先的风尚已不再存在的时代发现友谊又极其困难；再就是法律的败坏，与之相应，城邦的罪恶不断增长。那么，反过来说，友谊与好的法制就是参与现实政治活动的必要条件。然而，现实的情况却是："所有现存的制度无一例外都治理得极糟，因为它们的法律几乎到了不可救药的地步……"(326a)正是面对世风日下、友谊难寻、法律崩坏的现实，柏拉图形成了哲学王的观念："我赞美真正的哲学；且不得不说，只有哲学才能让人看到在公共与私人生活中正义真正是什么。因此，我

① 对柏拉图离题话手法的哲学探讨，见 Robert S. Brumbaugh, Digression and Dialogue: The Seventh Letter and Plato's Literary Form, in Platonic Writing, Platonic Readings, ed. Charles L. Griswold, Jr., New York/London 1988，页 84—92。

说，我们的子孙后代将永不会摆脱罪恶的困扰，除非那些真正正确地搞哲学的人获得了城邦的统治权，或者在位者由于某种神意的安排变成了真正的哲学家。"(326a－b)

把这段话和《国家篇》中的相应段落[1]对比，柏拉图关于"哲学王"的两处表述显然是一致的，可以说，《国家篇》中的论题在这里得到了重述。"哲学王"是对哲学的最高赞美，《国家篇》通过构想言语中的城邦，即能满足哲学作为人的最高需要的城邦，并通过揭示这一城邦的不可能性，显明了城邦的本性或本质界限，从而告诉我们，城邦的正义是什么的问题只有在哲学(话语)活动中才有可能得到解答，"言语比行动更能揭示真理。"[2]《国家篇》中的"哲学王"因此是对哲学的自上而下的辩护。在书信的上下文中，"哲学王"的观念是针对城邦政治的现实提出来的，友谊难寻、法律崩坏的现实要求搁置现实政治活动转而宣扬"哲学王"的统治，一句话，悬置政治，从事哲学。这同样是对哲学的辩护，然而是自下而上的辩护。"哲学王"作为对哲学的最高赞美和辩护，意味着：政治生活低于、从属于哲学生活。

在讲完这段离题话后，柏拉图说："我心存这样的思想，第一次来到意大利和西西里。"(326b) 接着叙述他和狄翁的交往和友谊，他一访狄奥尼修二世的原因，以及他和狄

在书信中，恰恰是友谊难寻和法律崩坏的现实促使柏拉图宣称"哲学王"的观念，而带着哲学王观念而来的柏拉图通过和狄翁的哲学的或真正的友谊，在狄翁那里形成的恰恰是关于最好法律统治的观念。

《国家篇》中的"哲学王"因此是对哲学的自上而下的辩护。

好政体是城邦好政治的必要前提，正如理智的生活方式是一个人健康的必要前提。

① Republic, 473c11－e2.

② 同上书，473a1－2.

翁的愿望——希望狄奥尼修能向往哲学生活——的失败。通过叙述这一经历，柏拉图显明了自己和狄翁的友谊是哲学的友谊，而这哲学的友谊与僭主政治是多么对立，他仿佛在吁请狄翁的朋友和追随者们："你们既然把自己和我置于与狄翁同样的关系中，就该明白我和狄翁的友谊是哲学的友谊；你们既然自称和狄翁具有相同的（政治）信念，就该明白它和僭主政治是多么对立。"现在，我们已经初步明白，为什么在讲狄翁的信念起源前插入柏拉图自己的信念起源是必需的：既然柏拉图希望读信者真正理解狄翁的信念，他就要试图让他们理解这信念形成的基础。现在的问题是：带着哲学王观念而来的柏拉图，如何在狄翁那里通过辩证法的历程结出了法治之观念的果子？值得留意的是，在书信中，恰恰是友谊难寻和法律崩坏的现实促使柏拉图宣称"哲学王"的观念，而带着哲学王观念而来的柏拉图通过和狄翁的哲学的或真正的友谊，在狄翁那里形成的恰恰是关于最好法律统治的观念。

四、友　谊

在书信的第二部分，柏拉图着手给狄翁的朋友和追随者们提出建议。在这部分，柏拉图力劝修辞手法的运用，表现在他多次强调，他现在建议西西里政治家们的，正是他曾经劝诫狄翁的，也是他曾和狄翁一起劝诫狄奥尼修的（331d，334c，334d，336c）。就这部分的内容来看，它也是对柏拉图与西西里政治纠葛的总结，因为它讲了柏拉图（和狄翁）对狄奥尼修的教育、狄翁本人的意图和行动，以及这两次政治实践终归失败的原因。它针对西西里政治家们的建议，则仍然集中在两个方面，即友谊和法治。

柏拉图首先以比喻的方式向他们讲明：好政体是城邦好政治的必要前提，正如理智的生活方式是一个人健康的必要前提（我们在这里再次看到了《国家篇》中的基本设定：灵魂与城邦的对应），但是对此，柏拉图的看法是，为了达到好政体，并不能使用武力来反对自己的祖国（331d）。如果说柏拉图现实的政治意图是要避免城邦的大恶——

内乱，这里的话便是一个证明。然后，柏拉图这样开始他的建议："我和狄翁一起建议狄奥尼修的原则，也该拿来建议你们。"(331d)那就是：节制，主宰自己，让灵魂处于和谐的状态，并且赢得友谊和支持者，以重建西西里诸邦(331d—333a)。柏拉图接着讲，后来，狄翁从伯罗奔尼撒远征回西西里，把他当初以言语方式给尼奥尼修的建议付诸行动，但不幸的是，叙拉古人像狄奥尼修当初一样误解了狄翁的意图，以为他意在谋取僭主之位。柏拉图讲这些，仿佛在问狄翁的朋友们，"那么，你们是否真的理解了狄翁的意图？"狄奥尼修对狄翁的误解，导致了狄翁遭流放，而叙拉古人对狄翁的误解，则导致了狄翁的遇害。对此，柏拉图提醒道："后来发生的事值得就当前时局请教我的人特别注意。"(333c—d)对于这一提醒，同样，我们预期着柏拉图要讲狄翁远征西西里后的故事。但是，柏拉图笔锋一转，又来了段离题话，[1]说起他二访狄奥尼修："我，一个雅典人、狄翁的朋友，作为他的盟友来到狄奥尼修宫廷，意图在存在战争的地方创造善意；我努力和那些流言的创造者作斗争，但失败了。当狄奥尼修试图以荣华富贵利诱我依附于他，以便我作为一个证人和朋友来粉饰其放逐狄翁的恶行，他的企图

哲学的友谊是牢固的，因为对朋友的忠诚乃与对哲学的忠诚紧密相连，相反，背叛朋友则意味着背叛哲学。

① Harward突出了这段离题话，见J. Harward, The Platonic Epistles，页205注50；Morrow的译文则似乎力图消除它的离题特性，见Glenn R. Morrow, Plato's Epistles，页227。

完全落了空。"(333d)初看起来，这段插入的话和狄翁远征西西里后的事确实全无关系，但是，柏拉图马上言归正传，讲到和狄翁一起远征西西里的两个朋友(其中之一便是 Kallippus)在看到西西里人误解了狄翁时不仅背叛了他，而且亲自参与谋杀了狄翁。不难看出，在这里，柏拉图通过离题话的方式，突出了两种友谊的对比，一种是狄翁和 Kallippus 的友谊，它"不是来自于哲学研习中的共契，而是通过友好的盛情和秘仪的交往而形成的大多数朋友关系通常的那种交情"(333e)。正是这种友谊最终背叛了狄翁并且导致了狄翁的遇害。另一种则是狄翁和柏拉图的友谊，这是哲学的友谊，它是一件智慧之人可以信赖的事情，因它基于"自由学习的共契"(334b)。哲学的友谊是牢固的，因为对朋友的忠诚乃与对哲学的忠诚紧密相连，相反，背叛朋友则意味着背叛哲学，正因为如此，对和狄翁的哲学友谊的忠诚成了柏拉图初访狄奥尼修的原因之一(参 328e—329a)。可以说，柏拉图与西西里的政治纠葛这一哲学与政治的历史关系，正是由于哲学的友谊引起。

总之，柏拉图通过这段离题话突出了两种友谊的对比，从而表明哲学友谊的缺乏是狄翁的政治实践归于失败的原因之一，同时也告诫西西里的政治家们，要寻求哲学的友谊，因它是成功的政治活动的基础。

五、虔敬与法律

柏拉图说，讲这些(关于友谊的)话是为了给狄翁的亲朋好友们提建议。他现在开始为他们提出另外的建议，他说，他提的建议与前两次并没有什么不同，而现在是第三次(334c)。他的建议是，使西西里和其他城邦摆脱暴政的奴役，并实行法律的统治。柏拉图马上又强调说现在给你们提建议，乃是第三次(334d)。但是在又一次提醒说现在的建议是第三次后，柏拉图所讲的话开始离开建议，他议论起灵魂，并说要相信关于灵魂不朽的古老神圣真理，并为狄奥尼修和谋杀狄翁的人所毁掉的美好事业深感惋惜(334d—336b)。在讲完这段关于灵魂以及由此引发的议论后，柏拉图再次提到"第三次"，即现在的事业乃是

第三次(336c)，与前面所提的建议一致，他现在呼吁西西里的政治家们像狄翁那样生活，完成他的意愿，为此，需要寻找真正朋友的支持(336c—336d)，并在西西里诸邦建立公正法律的统治(336d—337c)。某种程度上，柏拉图关于灵魂以及由此引发的大段议论也是离题话，关于"第三次"的提醒语把它和前后的内容分开，而在它之前和之后，建议的要点都是友谊与法治。这段议论极为重要，因为其中显然有对"哲学王"的进一步说明。[1] 让我们来看看柏拉图为什么要插入这段议论。

《国家篇》的一个基本的假定是"在城邦与灵魂间存在着严格的对应性"，在显明城邦之正义的本质亦如灵魂的正确秩序之后，《国家篇》以讨论灵魂不朽及其惩罚的问题结束。

在柏拉图又一次提醒说现在的建议是第三次后，他呼吁道："你们听从我，念记宙斯这必保守第三次的保护者，不忘狄奥尼修和狄翁的故事，他们一个背离我而不光彩地继续生活，另一个则听从我而已光荣地死去。"(334d—e) 柏拉图没有在这里详细地论证为什么后者是有益的并且值得的，他只给出了一个最根本的理由，即事情的正确、高贵与否，以及生命的好与坏，都只与灵魂有关。并紧接着说："我们应当总是真切地相信那些古老而神圣的教义，它宣称灵魂是不朽的，灵魂会有审判，会在它与肉体分离后承受巨大的惩罚。"(335a) 而只有那些盲目的、不敬的人才不会相信这些教义。柏拉图接下来说："正是通过力陈这些已经其他类似的真理，我说

事情的正确、高贵与否，以及生命的好与坏，都只与灵魂有关。

[1] 参 R. Thurnher, Der Siebte Platonbrief: Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation, 页 31—36。

服了狄翁;从而正是我最有权对谋杀他的人感到愤怒,一如对于狄奥尼修。"(335c)这句话也值得我们特别注意,因为看来虔敬似乎是他接着议论的美好事业的基础。

在我们预期柏拉图要讲法律的统治的地方,他开始岔开去谈灵魂以及关于灵魂不朽与惩罚的古老真理、让我们首先相信,这绝非任意的。施特劳斯对柏拉图政治著作的解读为我们的理解提供了线索。[①]

《国家篇》的一个基本的假定是"在城邦与灵魂间存在着严格的对应性",在显明城邦之正义的本质亦如灵魂的正确秩序之后,《国家篇》以讨论灵魂不朽及其惩罚的问题结束。但是,跟在别的地方一样,[②]苏格拉底(或柏拉图)并没有给出关于灵魂本性的回答。问题是:如果我们不知道灵魂的本性,怎么能知道灵魂的正当秩序?灵魂的问题在《国家篇》结尾处的出现,意味着关于整体的问题在哲学讨论中必定出现,而灵魂本性问题的悬而不决,则意味着哲学探讨的根本限制。但是,关于整体的根本性无知并不意味着哲学由此不能得到任何实在的结论。在《国家篇》结束的时候,它的任务其实已经达到了。为了显明城邦的本质界限,它并不需要获得关于灵魂、关于整体的完备知识,它只需要提出关于灵魂、关于整体的问题便足够了。它已在言语中设想了能满足哲学作为人的最高需要的城邦,并让我们看到这样构想的城邦的不可能性,从而显明了城邦的自然或本质界限(即是说,通常的城邦才是唯一可能的城邦)。所以,它关于正义的学说尽管不是完备的,却可以是正确的,因为正义的本性本质上依据于城邦的本性。所以,《国家篇》以提出关于灵魂,即关于整体的问题而结尾。苏格拉底在一个地方曾说,如果我们想真的知道正义是什么,我们必须另外再走一条与《国家篇》不同的长长的道路。[③] 这样一条研究灵魂本性的长长道路会是一条什么样的道路?由于灵魂脱离了爱欲和肉体,因此,对它

---

① 下面的讨论依据 Leo Strauss 对柏拉图政治哲学的解释。见 L. Strauss& J. Cropsey (eds.), History of Political Philosophy, Chicago 1963, 页 7—63。又见 L. Strauss, Political Philosophy (ed. H. Gildin), Indianapolis/New York 1975, 页 159—237。

② Phaedo; Phaedrus.

③ Republic, 504b; 506d.

的探讨必定不能再像《国家篇》这样是一种实践的探讨，而只能是理论的、辩证法的探讨。另一方面，人类灵魂是全体中唯一向全体开放从而比别的事物更接近全体的部分，关于灵魂的知识涉及到人类生活的诸目的，它是使人类生活达到完整或完全的知识，所以，当柏拉图再来探讨灵魂知识的时候，作为这种知识的（在其最高意义上的）政治技艺，必然不会再像在《国家篇》中仅仅作为哲学的补充来看待，它毋宁是哲学知识的一个部分，它同样构成着善之理念的图景。《政治家篇》是对实践知识的理论探讨。《政治家篇》通过克罗诺斯时代的神话，把《国家篇》未曾明言的东西明确表现出来了：《国家篇》中的最好政制（美的城邦）其实是不可能的。在克罗诺斯时代，神掌管一切，当然也包括全部人类生活，但现时代是一个失去了神圣掌管的时代，因此，存在着许多与王道技艺相竞争的技艺。统治的无条件的合法性是对治理之技艺或知识的完全掌握，最好的统治当然是完全掌握了最高政治技艺的智慧之人对城邦的统治，这样一种信念是正确的。但是，由于少数的智慧之人与多数的非智慧之人天然的政治冲突，智慧之人必定不愿意去统治，剩下的唯一合理选择便必然是法律的统治。《政治家篇》表明了法律统治的必要性，法律的统治是对神圣统治的一种模仿。对此，我们还必须看到，关于政治技艺的知识并非就是那关于全体的知识，因为后者看来必定是最高政治技

《政治家篇》是对实践知识的理论探讨，它通过克罗诺斯时代的神话，把《国家篇》未曾明言的东西明确表现出来了：《国家篇》中的最好政制（美的城邦）其实是不可能的。

政治哲学讲的是作为对神圣统治的模仿的法律统治，而政治神学讲的是神圣的法律统治。

拥有关于灵魂的虔敬信念，是理解并实行好的法律的基础。

艺之知与关于整全的直观之知、沉思之知的结合,[1]即是亚里士多德所说的 sophia 与 phronesis 的结合。而在希腊人看来,直观永恒之物的 sophia 高于处理变动之物的 phronesis,只有拥有关于永恒之物的知识才是真正的哲人,相反,变动不居的人类事务并不值得哲人全心的关注,[2]除了和大众天然的政治冲突外,这也是智慧之人不愿去统治城邦的原因。另一方面,哲学家并非就是智慧之人,在其真正的意义上,他只是爱智慧之人,如同他在根本的意义上并不拥有关于善的理念的知识一样,他亦不能真正拥有治理的知识。这样,既然没有人能宣称拥有真正的政治技艺之智慧,关于统治的合法性宣称便必然采取另外的形式:统治者必须要超越哲学追寻整体之知的那种西绪弗斯似的徒劳,他必定从神的意志来寻找统治的合法性。他不是真正的政治技艺之知的拥有者,但他是神的法律的执行者。所以,政治哲学讲的是:作为对神圣统治的模仿的法律统治,而政治神学讲的是:神圣的法律统治。在法律统治这一点上,以及在法律的神圣性上,政治哲学和政治神学找到了它们共同的基点。当《法律篇》具体地讨论什么样的统治或何种政制最好时,它以"神"开篇,因为,城邦的法律必须是神圣的。

现在,我们便能初步明了,为什么柏拉图在强调了法治之后,马上岔开来谈灵魂及关于灵魂不灭的虔敬信念,他的意思大约是说,不虔敬之人断不会实行好的法治。所以,柏拉图要对西西里的政治家们讲,自己正是用这些虔敬的真理说服了狄翁,从而正是自己最有权对狄奥尼修以及谋杀狄翁的人感到愤怒,因为他们使西西里的政治实践一次、再次地归于乌有,而它们本来会给西西里人乃至全人类带来福祉和希望。看来,拥有关于灵魂的虔敬信念,是理解并实行好的法律的基础,对此,尚有几个问题需要说明。

在柏拉图讲到真正的或哲学的友谊时,他强调它和别的所谓友谊的区别,它的基础是哲学的自由学习的共契,而在他讲到法律的统治并继

---

① Leo Strauss, What is Political Philosophy? And Other Studies, Chicago 1959, 页 39-40。

② Republic, 484b; Laws, 803b.

而讲到灵魂的真理时，他说的则是"我们应当总是实实在在地相信……"(335a)，自由的学习与虔诚的相信，这显然是两种对待知识的绝然不同乃至对立的态度。这种不一致值得关注，为什么柏拉图在讲到友谊时强调哲学的自由，而讲到法治时强调虔诚的相信？这段议论的最后一句话是："在第二次事业中，正是无知葬送、毁掉了一切。"(336b) 柏拉图将第二次美好事业的失败归因于无知，无知乃一切邪恶之源，狄翁的谋杀者们杀害了正义的狄翁(他本来会解放西西里诸邦并实行好的法治)，他们的无法无天(无法律、不虔敬)与无知相伴随。我们还可以说，第一次事业的失败同样由于无知，因为狄奥尼修像那些灵魂困乏的贪婪之人一样，或是塞耳不闻那些虔敬教导，或是盲目得看不到不虔敬的后果，以致拒绝行正义之事，这岂不是无知？看来，柏拉图在这里说的无知在一定程度上竟等于不(敬)信！那么，反过来是否可以这样说，在这里与无知相对的知必定是某种虔敬之知，某种灵知(gnosis)？柏拉图建议的这种不一致的态度是否意味着：关于灵魂、关于政治技艺的知识不同于自由的哲学思辨之知，它另有其自己的本源，这一本源就是虔信？

幸福只能来自正义与智慧的统领，即是把幸福置于德行的基础上，在政治生活中，正义与德行才是更本原的东西。

柏拉图所言正是自己最有权对狄翁的谋杀者及狄奥尼修感到愤怒云云，让我们看到，前面关于灵魂的虔诚信念的议论，正是接下来关于两次美好事业的议论基础，狄翁的谋杀者和狄奥尼修的所作所为，在根本上是对

虔敬真理的悖离，反过来，关于灵魂的虔敬信念则既是第一次美好事业也是第二次美好事业的现实可能性的基础。关于这两次事业，柏拉图在第二部分的末尾明确说，第一次的事业是最好的事业，而第二次的事业则是第二好的事业。这两次事业的表面特征的区别是：前者是（哲学）王治，后者是法治。第一次，也是最好的事业的实现需要拥有至上权力的统治者狄奥尼修的合作，即他真心爱好哲学，从而形成哲学与权力的真正结合，这样的统治看来似乎是真正的王治，它是拥有王道之知的哲学王的统治。第二次，也是第二好的事业则是狄翁意欲实现的，狄翁是正义、勇敢、节制、智慧的，他给西西里人带来的将是好的法律的统治。但是，我们可以进一步发现，在柏拉图看来，两次事业的区别其实只是范围的区别，他说，第一次事业将给所有人，不论希腊人还是野蛮人带来希望之光亮，具体说来，就是在所有人中确立关于德行的正确信念；而第二次事业将与第一次事业一样确立关于德行的正确信念，区别只在于，它泽被的范围将是多数人，而未及全人类。两次事业的区别其实只是范围的区别，这是否意味着说，王治与法治其实没有实质的差别？

我们来看看王治确立的关于德行的正确信念，柏拉图是这样说的："如果哲学和权力真正结合，这样的统治必将为所有人（希腊人以及野蛮人）带来曙光，在所有人中确立这样的正确信念：无论社会还是个人，断不会有幸福，除非他在正义的掌管下受智慧的引领来过活——或者他自身便拥有这些德行，或者他生活在虔敬之人的统治下并且在生活方式上受到正确的训练和教育。"（335d－e）这关于德行的正确信念给出了对待政治的哲学态度，因为它指明幸福只能来自正义与智慧的统领，即是把幸福置于德行的基础上，说明在政治生活中，正义与德行才是更本原的东西。关于这德行的获得，他提出了两种可能性，而且，在这两种可能性间，他用的词是"或者"。不过他并没有告诉我们，什么人（比如说哲学家）可能自身便拥有正义和智慧，什么人（比如说普通大众）则需要在虔敬人物的统治下并因在生活方式上受到正确教育而拥有同样的德行。同样，他也没有指出获得这些德行从而使

幸福成为现实的可能性有多大。最后，也更重要的是，柏拉图说这是一个信念，而且是正确的信念。除此之外，他并没有说更多的东西，他在这里讲的是哲学和权力相结合的王治所能带来的现实成就，他并没有讲王治究竟是怎样，但他却给了它极高的赞美，说它会给全人类带来曙光，对此，他只给出了一个理由，即王治所能带来的一个现实成就——有希望成为现实的事情是：在所有人心中完全树立起这一正确信念。所以，关于这里所说的哲学王的统治，我们完全可以说，它所表达的绝非是：在言语中的城邦实行统治的哲学王可以免除它在存在状态上的诸限制而直接成为现实。相反，这里所表达的毋宁说是哲学王治成为现实的限制，如我们已经看到的，在哲学王治下可能成为现实的是确立关于德行的正确信念，而这信念在某种程度上与哲学王的观念正是自我相关、自我指涉的，这无异于告诉我们，对于哲学所追求的正义在政治实践中可能满足、实现的程度，我们只能寄予多么大的希望。在这里，真正重要的是这关于德行的正确信念，它是对待政治的哲学态度，指明政治生活的真正目的乃在于德行，而获得德行的途径同时对两种可能性敞开，这意味着对待政治的哲学态度同时对两种生活方式敞开，即自由的、从事哲学的生活（它可能使人自身便拥有德行），以及虔敬的、顺服的生活（它可能使人在虔敬之人的统治下因受到教育而拥有德行）。似乎是，这两种生

假如智慧与权力通过僭主与智慧立法者的合作而结合，那么，立法者将能很快深刻地改变城邦公民的习性，使他们趋向德行。

哲学王的政治意义在于，哲学与权力的结合是智慧之人变革城邦立法的最佳形势。

活方式都可以使人在正义的引领下智慧地生活。但是，鉴于实际上适合于从事哲学的人是多么的少，现实的可能性便只能是第二种，即虔敬之人进行的统治和教育。虔敬之人的统治必定是法治，并且是符合智慧的统治，这便是这里所讲的哲学王治的政治意义。

如果我们结合《法律篇》中的相关段落，[①]便能更加明了哲学王的这种政治意义。在《法律篇》中，哲学和权力的结合被认为是智慧之人可以来为城邦立法的最有利的形势，如果一个年轻的僭主天性趋近哲学，那么，即便他缺少正义，也不会妨碍他乐意听从智慧的立法者，假如智慧与权力通过僭主与智慧立法者的合作而结合，那么，立法者将能很快深刻地改变城邦公民的习性，使他们趋向德行。这正是柏拉图和狄翁在第一次事业中试图要实现的形势，当然，这种形势的出现需要有好运或者某种神意的照顾。回首在书信中道出哲学王观念之前的那句话："我清楚地看到所有现存的制度无一例外都治理得极糟，因为他们的立法几乎到了不可救药的地步，除非来个依單好运的奇妙变革"(326a)，我们可以说，哲学王的政治意义在于，哲学与权力的结合是智慧之人变革城邦立法的最佳形势。不过，柏拉图在这里似乎强调的是，拥有至上权力的统治者若天性趋近哲学则必定是虔敬之人。

在《第七封信》中，这段话是对"哲学王"的第二次表述。如果说，对"哲学王"的第一次表述是哲学的表述，那么，第二次表述则是政治的表述。第一次表述与《国家篇》的探讨相应，它向关心人类问题的人们表明：人类问题的解决存在于哲学，即理论的生活中，这一对人类问题的哲学解决并没有告诉我们最好的政体或统治是什么，它在赞美哲学生活的同时，毋宁是表明了城邦（政治之物）的本质界限，因为在哲学言语中的美的城邦是不可能的。所以，"哲学王"乃是一个界限概念，表明了城邦之于哲学的本质界限。而在这里，对"哲学王"的第二次也即政治的表述在赞美哲学王治所确立的正确信念的同时，也显明了哲学之于城邦的本质界限，"哲学王"的政治意义并不可能在于哲学

---

① Laws, 708e—712a.

王从话语变为现实，哲学和权力结合的政治针对性在于，它是智慧之人变革城邦立法的最佳形势，哲学王对城邦的统治其实就是法治。所以，柏拉图清楚地暗示我们，在表面看来的王治与法治之间、第一次事业与第二次事业之间，其实只是程度、范围的区别，因为它们都使政治生活指向其目的——德行，它们所要实行的，都是法律的统治。

“哲学王”的政治意义并不在于哲学王从话语变为现实，哲学和权力结合的政治针对性在于，它是智慧之人变革城邦立法的最佳形势，哲学王对城邦的统治其实就是法治。

在结束这段议论之后，柏拉图再次呼吁：“现在，让我们藉着第三次的吉运，使这次事业摆脱所有不吉的言语。”(336c) 他接下来劝勉狄翁的朋友和追随者们像狄翁那样热爱自己的祖国，过有节制的生活，并建议他们寻求正直朋友的支持，并且建立公正法律的统治，最后以祝愿他们的事业成功结束第二部分。通观全篇，柏拉图写信的直接意图到此已经达到了，此后他再没有提任何别的建议，所以，现在的问题是：为什么第三部分是必要的？

六、哲学离题话

在第三部分的开头，柏拉图明确说，他就此结束他的建议以及对他一访狄奥尼修的叙述，紧接着，他以这样的话开始第三部分的话题：“愿意的人，可接下来听听我的第二次旅程并了解到那是合理、适当的历程。”(337e) 问题是，既然二访狄奥尼修的经过与第一次及第二次事业，从而也与现在的第三次事业看起来没有直接的关系，柏拉图为什么要花

那么大的篇幅（约占整个书信的一半）讲它？柏拉图首先叙述了他之所以二访狄奥尼修的原因（338a—340a），原因有二，一是为了友谊，一是为了哲学。狄翁还有 Archytes 及其他托兰特的朋友们都致信柏拉图敦请他二访西西里，柏拉图此行意在维护与他们的友谊（当然也是为了狄翁的经济利益以及托兰特朋友们的政治利益），而他已经强调过，和狄翁的友谊是哲学的友谊，我们可以推测，他和 Archytes 的友谊也是哲学的友谊。另一方面，狄翁和托兰特友人们的来信，以及其他来源的消息都说狄奥尼修现在开始真心向往哲学，所以柏拉图此行，还意在检验狄奥尼修的哲学渴望是真是假。接下来，柏拉图讲他的哲学检验（340b—341a），即是展示哲学的深广以及哲学之路的漫长和辛劳，天性亲近哲学的人若得此教诲，则必然从此憎恶违逆哲学的生活，转而努力不懈地趋向哲学，而无哲学禀性的人则或望而却步、自叹无能，或浅尝辄止、自满自欺。显然，狄奥尼修不可能通过这一检验，他并未理解柏拉图的学说，就已开始著书，论起"自然的最高和第一原则"（πιρ ιφυσιωs ἀκρακαι πρῶτα）。柏拉图在其宫廷的遭遇，乃是狄奥尼修真正远离哲学的明证（345c—350b）。柏拉图为什么要在这里讲这些事情（二访狄奥尼修的原因以及遭遇）？他其实已经给了我们提示，在具体说明二访狄奥尼修的原因前，他说，这是为了让人们形成关于他的哲学的恰当看法（339a），在讲完了这一切后，在书信的末尾，他说，这是为了使他的两次西西里之行以及他现在提的建议都更能被理解（352a）。关于让人们形成对其哲学的恰当看法，柏拉图是以否定的方式表达出来的，他说："我的责任是说出真相，以致即便有人听了之后形成关于我的哲学的不良看法，并以为那僭主正确，我也毫无抱怨。"关于哲学的恰当看法，很重要的一点便是避免误解，而整个第三部分的中心内容可以说就是在讲狄奥尼修误解或者根本不懂哲学，柏拉图详述的哲学家在狄奥尼修宫廷的遭遇，或者说，狄奥尼修轻视哲学家的教导以致轻视哲学家本人，正是他不解哲学的政治后果。所以，很可以理解，柏拉图在书信的末尾再次为狄翁的政治意图辩护并赞美他虔敬、节制、智慧（351a—351e），这是一个鲜明的对比，狄翁

是狄奥尼修的对立面。在这里我们也可以感受到柏拉图力劝手法的运用，它通过详细讲述狄奥尼修不懂哲学及其政治后果，以及相反地赞美狄翁，提醒西西里政治家们，他的建议是哲学的建议，并劝告他们必须正确理解他的哲学，因为，这是理解并实行他的建议的基础。柏拉图呼之欲出的话似乎是："你们既征求我的建议，现在，我的哲学信念和我的哲学建议已经提出来了，但问题是你们能理解吗？请看看狄奥尼修吧！若你们像他那样天性违逆哲学，那你们求助于我，一个哲学家，又有何益处呢？你们应该知道，我现在（第三次）给你们的建议，也是我以前给狄奥尼修的，但是他并不理解我的哲学，甚至使我那样受到羞辱，那么，你们呢？你们若真是狄翁的朋友和追随者，请你们像他那样做人！"

看来，书信的第三部分确是必需的，因为柏拉图在对西西里的政治家们讲了自己的哲学信念以及建议后，心里放不下的是，他们能否正确看待他的哲学，从而理解他的建议。这是他现在要面对的问题。这个问题由三重困难组成。首先是理解的困难，柏拉图清楚地意识到他们在理解他的哲学信念和建议时存在着困难，不过他没有直接对他们说"你们可能根本不懂"或者"你们理解起来很困难"，但是，他通过大量讲狄奥尼修不懂哲学而明确地向他们传递出他对这一困难的意识。其次是表述的困难，柏拉图说狄奥尼修不懂哲学的中心论据似乎就是说他不解表述之困

对逻各斯的局限及辩证法的困难性的清醒意识是恰当看待柏拉图哲学的前提，而就正确理解他的建议而言，它也为把握哲学与政治关系的难题提供了一种可能。

难，他就所得知的柏拉图学说开始写一部自己的论著，论题是"自然的最高和第一原则"，这显然涉及到真正的、最高的哲学知识，据柏拉图，这一论题根本不适合以不变的、写下的语言来表达，因为达至它的途径只能是辩证法，即逻各斯的往复运动。狄奥尼修之不懂哲学，成了一个透视点，突显出理解与表述的双重困难，柏拉图把理解之难和表述之难置于一起显然是合理的，因为它们都属于逻各斯本身的局限，这就是第三重的困难，即问题本身的困难，它是辩证法的历程本身所体现出来的困难，这正是第三部分中所谓哲学离题话(342a—344d)所要讲的。

柏拉图加给狄奥尼修的哲学检验是向他展示哲学作为生活道路的漫长和艰辛，也即哲学生活的困难性，他接下来通过狄奥尼修的个案显示了哲学理解与表述的困难性。关于狄奥尼修所著述立说的题目，柏拉图说，"它不适合像别的门类知识那样进行表述；而是经过对事情本身漫长的往复交流以及一同生活，突然间仿佛灵光一闪，一个灵魂被从另一人飞溅而来的火星点耀，并一直保存。"(341c—d) 这段话是关于获得哲学知识之途径的简短表述，它所说的并不是哲学知识只可意会不可言传，相反，他所说的恰恰是言传，即辩证法的历程，同时，它还表明，正因为哲学知识只能通过辩证法达到，所以它不能像别的知识(比如数学)那样得到传达，它拒绝不变的、写下的语言。柏拉图接下来插入大段的哲学离题话，其直接意图就是为了更详细地说明这一点，以反对像狄奥尼修那样敢于著书论自然最高原则的人，但哲学离题话的深层意图却不在于论辩，它对辩证法历程的描绘，展示了逻各斯(对于事物本身，对于理念知识)的局限性，从而不仅在理论上说明了哲学生活的困难性，而且也说明了哲学理解与表述之困难的根本原因。哲学离题话的意图与整个第三部分完全一致，为了使西西里的政治家们获得关于哲学的恰当看法，从而理解哲学的建议，柏拉图不得不给他们阐明问题本身的困难。似乎是，对逻各斯的局限及辩证法的困难性的清醒意识是恰当看待柏拉图哲学的前提，而就正确理解他的建议而言，它也为把握哲学与政治关系的难题提供了一种可能。

哲学离题话曾引起了很多争议，但并没有足够的理由说它与柏拉图的思想冲突，相反，书信作者明确地把它当作一种自我引证(341e)。哲学离题话首先讨论了获得和传达知识的途径问题。[1] 柏拉图说，属于每一个存在者的东西包括，第一是名字或词；第二是定义或概念规定；第三是形象，直观的图形、影像或例子；第四是由这三种途径所产生的知识本身，即是存在于灵魂中的关于这些东西的知识、见解和真观念；第五则是存在者本身，它作为知识对象以及真正存在的事物本身，与前四者都不相同。柏拉图认为，带来知识的所有四种途径都不能确实提供关于事物本身的真正知识，他举了"圆"的例子来说明这一点。通过这个极好的例子，我们很容易明白柏拉图在这里说的真正的圆或圆本身意味着什么，我们在经验世界所遇到的圆，不论是圆形的事物还是画出来的圆形，显然都是与一个真正的圆或圆本身不同的事物。当然，在严格的概念意义上，圆也并不是柏拉图称之为理念的东西，而属于数学构形的诸范畴，它们处于可感世界与可知世界之间。几何学表示数学联系时需要画出圆形，但它所意味的却是圆自身，所以，像圆这样的数学实体特别适合于说明向纯思的转向，向纯思的

逻各斯的缺陷，不论是词、由词组成的定义，以及图形的例证，还是我们处于认知状态的灵魂，都必定具有断定自身并因而掩盖事物本身的性质。

[1] 下面对柏拉图"哲学离题话"的谈论依据 Gadamer，见《伽达默尔论柏拉图》(余纪元译，北京，1992)中"柏拉图《第七封信》中的辩证法与诡辩"。原文见 H－G. Gadamer, Gesammelte Werke, Band 6, Tübingen 1985, 页 90－115。

转向就是通向真正知识的道路，即是转向理念。圆自身存在于词、定义、图例，尤其存在于通过它们而获得的清楚见解中，但是通过它们，并不可能达到关于圆本身的真正知识。柏拉图说，这主要是由于逻各斯的缺陷。在这里，柏拉图区分了事物的两种存在，即看似的存在或作为某物的存在或性质（τὸποῖόν τι）和真正所是的存在（τὸὄν），灵魂所寻求的是事物真正的存在，但是，由于逻各斯的缺陷，这四个途径通过言语和行动所显现给灵魂的却并非是它所要寻求的东西，而是事物的极易被驳斥的性质，因此总可能使人陷于困惑和困扰中。因为，不论是词、由词组成的定义，以及图形的例证，还是我们处于认知状态的灵魂，都必定具有断定自身并因而掩盖事物本身的性质。逻各斯总是把事物作为某物而呈现出来、表现某物的东西必定不可能是那个事物，或者说，表现某物的途径必然拥有对其来说非本质的东西，这是认识途径固有的性质。正因为如此，柏拉图指出，当我们相互推动着去寻求关于事物本身的知识时，总是面临着这样的危险，当我们在言语、写作或相互的讨论中阐明某物时，掌握了辩驳技艺的人总可以驳斥我们，使我们在大多数的听者面前常常显得根本不懂那事物本身，因为他们有时意识不到，那并非写作者或说话者灵魂的过错，而是四种途径的缺陷。如伽达默尔正确地指出的，柏拉图在这里说明的正是辩证法探求关于事物自身的认识时，必然受到智者技艺的威胁，而这种威胁的根源在于逻各斯的缺陷。

紧接着，针对智者技艺对辩证法的威胁，柏拉图再次表述了辩证法的历程（343d－e）。“然而，所有这四种途径的往复运动则既而向上亦复向下，且动员每一者，历经困难，终于把天性正当者的知识带到天性正当的灵魂中。”[①]关于柏拉图在这里对辩证法历程的再次表述，首先需要指出的是，在书信中所表现出来的思想运动在经过以真正的圆这一特殊例证为出发点，进而揭示逻各斯的缺陷，从而表明辩证法所

---

① 关于这句话的译文，参 J. Harward, The Platonic Epistles, 页 138；R. S. Bluck, Plato's Seventh and Eighth Letters, 页 130－131；H－G. Gadamer 编译，Platon: Texte zur Ideenlehre, Frankfurt/M. 1978, 页 71；W. Neumann, Platon: Briefe, 页 95。

面临智者技艺的威胁之后，现在讨论的对象已经从关于圆自身的数学德行转变到普遍的、真正的善与恶，对辩证法的表述现在所关心的不再仅仅是关于数学对象的真正知识，而是关于真正的存在、关于理念的知识，而最高的理念就是善的理念。所以，哲学离题话虽然无一处直接提到理念，人们仍然完全有理由把它当作柏拉图论述理念的主要文本之一。[1] 现在我们便有可能试着来解释这里所表述的辩证法历程。一、辩证法是知识的所有四种途径的往复不已的运动，知识的可能性正是来自于逻各斯的这种整体运动，而它寻求的是理念本身。二、辩证法对理念的追寻历程表现为一个先向上、而后向下的过程。这样的历程已经在《国家篇》和《泰阿泰德篇》中得到了展现。三、辩证法是知识的交流或传达，这样一种交流是使人之成为人者，因为人是会说话（即具有逻各斯）的动物。四、真正的辩证法是在天性正当的灵魂中的交流或传递，因为天性正当的灵魂具有对真理的自然趋向。对此，柏拉图在叙述辩证法历程之后说，"人若天性恶劣……那么即便用莱尼古斯的眼睛也不能使他们看见。"这是柏拉图曾用来反驳安提斯泰以保卫自己的理念论的名言，它意味着，对于看不到理念、不想认识真理的人，并不存在可以推动他们去认识其本不想认识的真理的途径。柏拉图进而强调

逻各斯的运动使知识成为可能，逻各斯的缺陷则决定了知识的界限；整体的统一性为知识的可能提供了基础，整体本身同时也为总是处于有限时空中的知识划定了界限。

[1] H－G. Gadamer 编译，Platon：Texte zur Ideenlehre，Frankfurt/M. 1978.

说，一种对事物本身的自然的亲近乃是必需的。人若在天性和亲近感上与正义以及其他崇高的事物格格不入，那么即便他们能学、善记，也永远不能学到关于好与恶的完整真理。因为，柏拉图告诉我们，要想理解真正的好与坏，同时也就必须理解“整个实在”(τῆs ὀλης ουσίαs)的真与假。这是我们关于辩证法所得出的第五个要点。对事物的亲近感意味着绝不仅仅止于论断理念(正义、美、善等等)存在，它必然寻求正义、美和善自身，而因为单个的理念自身是完全不能认识的，所以它必然要牵涉到理念的全部联系。要想解决德行的问题，必定需要洞见到德行的统一和整体问题，所以，出于自然的求知必定提出整体的问题，在任何部分的、不完整的事物中永远不可能有真正的知识。知识的基础，乃是整体的持久统一性。所以，自然地亲近事物本身，就是对整体的亲近，这种对整体的爱，就是哲学。

在提出关于整体的问题后，柏拉图又一次(第三次)表述了辩证法的历程。“历经艰辛，名字、定义、形象和其他知觉相互间经过冲突、联系，而且经过没有任何嫉妒、恶意的问与答的试炼过程，突然间灵光一闪，所有问题豁然开朗，理智达到了人类能力的最远界限。”(344b—c)辩证法历程之对整体之知的追求，确立了人类知识的界限，这是关于辩证法历程所得出的第六个要点。逻各斯的运动使知识成为可能，逻各斯的缺陷则决定了知识的界限；整体的统一性为知识的可能提供了基础，整体本身同时也为总是处于有限时空中的知识划定了界限。对整体的知识必然要求一种整体的知识，这意味着只有逻各斯的全体才能达到理念的知识，所以，逻各斯的运动必然是永无止境、无限的，而这对有限的人类理智来说，同时就意味着知识与理解的障碍。

在柏拉图即将结束哲学离题话的时候，他对辩证法历程的第三次表述表明了整体之为辩证法致知的局限，在某种意义上，整个哲学离题话都似乎在导向这一点。因为其中，柏拉图“比在任何别的地方都更清楚地意识到寻求理念知识的困难”。[1] 现在，让我们回到书信写作的处境

① W. D. Ross, Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951, 页 141。

中来，让我们试着了解，辩证法之于整体之知的局限性在此意味着什么？我认为，它必然开放出另一种可能，即致知整体的实践方式。关于整体的实践知识必定与人类的灵魂相关，它是关于德行和教育，以及最高意义上的政治技艺的知识。让我们回想康德的理论理性向实践理性过渡的必然性，我们现在也能理解，辩证法之于整体之知的困难必定为趋向整体的实践知识留下了余地。而根据柏拉图在书信中的表述，政治之知作为趋向整体的实践知识，在某种程度上以虔敬为基础。

柏拉图对辩证法历程的表述又一次提到了灵光一闪和豁然开朗，这是灵魂与理念整体的和解，这种和解是原初的，它先于理论知识与实践知识、理论理性与实践理性的区分，因此，它本质上拒斥任何语言，特别是写下的语言的表述。所以，哲学离题话以严肃认真的思想不能诉诸文字结束。

关于政治的哲学态度对虔敬的生活是敞开的。

在哲学离题话说明了逻各斯的缺陷以及辩证法之于理念知识的困难之后，柏拉图现在就有充分基础来说狄奥尼修不懂哲学，我们已经说明过这一点对于书信的意义。现在，我试着就哲学离题话与书信全篇的相关性再作两点说明，以结束本文。

辩证法的政治意义就是友谊。

一、辩证法的政治意义就是友谊。柏拉图建议西西里政治家们寻求友谊，并指出真正的或哲学的友谊基于哲学的自由学习中的共契，现在，哲学离题话对辩证法历程的描述揭示了这种自由的学习。对辩证法历程的描述意在

让政治家们获得对哲学的恰当看法，它具有预备、引导性的功能，因此其中并没有具体讲跃升到善之理念的知识步骤，也没有讲相反假定或概念划分的技艺，而是，它把辩证法的技艺显示成关于问与答、教与学的经验。瞥见到善之理念或永恒秩序的哲学家总是不可遏止地处于这种经验中，既然处于良好状态的灵魂会更好地反映永恒之秩序，他不能不渴望天性适当的年轻灵魂也获得灵魂的良好秩序，所以他总孜孜不倦地去寻找朋友，把他们带到哲学活动中。在天性适合的年轻人中寻求哲学友谊，这是哲学家与人民必然的政治关联，这就是辩证法的经验。哲学的友谊以对理念、对整体之知的寻求为基础，一句话，以真理为基础，正如亚里士多德所说，友谊是"进到真理中的交流和生活"。在柏拉图式的政治哲学看来，友谊是政治的一个本质规定性。现代政治思想是从决断性的"敌友划分"，或者"普遍的承认"，或者"共识"的寻求来规定政治的本质的，这从根源上可以追溯到古今友谊的差异，[1]现代的友谊观不再以真理或德行为指归，它的哲学基础近于与辩证法相对立的智术，作为以辩驳本身为目的的技艺，后者的关键不是寻求真理或德行，而是对同与异准确把握。在柏拉图对辩证法历程的描绘中，它面临的主要威胁就是智术。

二、关于政治的哲学态度对虔敬的生活是敞开的。柏拉图给出关于法治的建议时，强调了虔敬的重要性，并且表明关于政治的哲学态度对哲学的与虔敬的生活方式同时是敞开的，哲学离题话对理念知识之难的说明使这种态度有了依据。辩证法永无止境的运动以理念的整体为指向。正如伽达默尔所说，"柏拉图善之理念的学说包含着希腊人对超验的哲学经验，这一经验预示着一个在这世界之外的神之概念，从而也预示着基督教时代。"[2]但是，也正如伽达默尔所正确地坚持的，这种对理念的超验性经验并不意味着任何意义上的哲学朝圣，逻各斯乃是存在之意义的呈现，正是在"一"和"多"的辩证法所构成的逻各斯全体中，实在

---

① 关于古今友谊观的差异，参 James V. Schall, Friendship and Political Philosophy, in The Review of Metaphysics, 50 (1996)，页 121—141。

② H. G. Gadamer 编译，Platon: Texte zur Ideenlehre，页 10。

统一又展现自身，所以，作为“本原”的善之理念的超越性并不意味着由此必然导出新柏拉图主义式的宇宙系谱。[1] 不过，辩证法之于理念之知的困难性为趋向理念的实践之知开放了可能，而政治的知识作为最高的实践之知，在某种程度上正是以虔敬作为基础，因为政治实践热情的前提从来都是关于信念的自明性假设，而且，统治的法律也必然要求神圣的品性。所以，一方面，纯粹哲学的政治是否出现过，本身就大可疑问；另一方面，当现代哲学（尼采）宣称具有圣经道德的无神论时，柏拉图式的对待政治的哲学态度恰恰被抛弃了，它不复有哲学的自由，因它所具圣经之意志，它亦不复有虔敬的顺服，因它乃是不信之意志。

我们前面已经指出，柏拉图的两条建议基于相互对立的原则，即自由的哲学与虔敬的相信，柏拉图将这种至少表面上不可调和的对立留给了我们，他是否在暗示：疯狂之哲思的节制也有可能来自于虔敬之信仰？

（作者：德国弗莱堡大学哲学系博士后）

---

① H.-G. Gadamer, Gesammelte Werke, Band 6, 页 113。

经典文本研究

东亚儒家诠释学的一种类型

——伊藤仁斋对《论语》的解释

黄俊杰

一、引　言

《论语》是先秦孔门师生心灵对话的记录，在儒家经典中居于首出之地位，所以两千年来中日韩等东亚地区儒者，批注《论语》之著作如夏日繁星，不胜枚举。《论语》这部经典中的重要篇章如"五十而知天命"章与"盍各言尔志"章等，都成为两千年来东亚儒者思辨之对象。《论语》的思想世界，使东亚儒者魂牵梦萦，心向往之！

在为数众多的《论语》思想的解释者之中，伊藤仁斋（维桢，1627—1705）居于特殊之地位。伊藤仁斋是17世纪日本儒学史上古学派的大师，他对《论语》推崇备至，称之为"最上至极宇宙第一书"，[①]撰写《语孟字义》与《论语古义》二书，阐释孔子思想。伊藤仁斋对于《论语古义》一书，用力尤深，他的长子伊藤长胤说仁斋于《论语古义》"齿未强仕，已草此解，……改窜补辑，向五十霜，稿凡五易"，[②]其严谨有如此

① 伊藤仁斋，《论语古义》，收入关仪一郎编《日本名家四书注释全书》（东京：凤出版，1973年），第3卷，论语部一，页4。亦见于伊藤仁斋，《童子问》，收入家永三郎等校注，《近世思想家文集》（东京：岩波书店，1966，1981），卷上，第5章，页204。

② 《论语古义》，页2。

者，所以仁斋对于《论语古义》一书，极具信心，他说他自己“发明千载不传之学于《语》、《孟》二书，故敢摅鄙见，不少隐讳，非臆说也”。[①]可见《论语古义》这部书确是伊藤仁斋深造有得的代表性著作。

《论语古义》这部书，不仅具体显示17世纪日本古学派大师伊藤仁斋的思想，而且也展现东亚儒家诠释学的一种类型：通过对经典之重新诠释，以批驳异端，拨云见日，重构经典之古义。这种类型的东亚诠释学，在方法上取径不一，伊藤仁斋则取训诂学之方法企图解决经典诠释学之问题，并熔群经于一炉而冶之。伊藤仁斋这种具有护教学(apologetics)特征的经典诠释学，透过所谓“实学”的立场，为“道”、“仁”等儒学重要概念重新加以定义，赋予新的内涵，以达到辟佛老、批宋儒的目的。这篇论文的主旨在于探讨伊藤仁斋对于《论语》的解释，并通过伊藤仁斋的论语学，分析东亚儒学史上作为护教学的经典诠释学之特征。

《论语古义》也展现东亚儒家诠释学的一种类型：通过对经典之重新诠释，以批驳异端，拨云见日，重构经典之古义。

伊藤仁斋首先必须面对的就是朱子所建立而在东亚思想界极具支配地位的解释典范。

二、仁斋《论语》诠释学的方法

在为数众多的《论语》思想的解释者之中，伊藤仁斋居于特殊之地位。

伊藤仁斋透过批注《论语》而重新解释孔子思想，所采取的主要有两种方法：1. 以训诂学方法重读《论语》并颠覆宋儒的解释系统；2. 求诸经通贯之义理，并与《论语》熔于一炉而建

① 《论语古义》，页4。

构孔学新诠释系统。我们以具体实例分析仁斋这两种解经方法。

1. 训诂学方法的运用

伊藤仁斋批注《论语》，在原典每句之下写批注，全章之末写总注，最后再以“论曰”发挥他独创见解。第一部分是字句的文义训诂，第二及第三部分则是仁斋自抒胸臆，别创新见之部分。伊藤仁斋最常运用的解经方法就是训诂学的方法，我们举二例说明这种方法的运用。

(1)《论语·学而》：“有子曰：礼之用，和为贵。先王之道斯为美，小大由之。”这句话中的“用”字，历代解经者各有不同的解读，朱子(晦庵，1130—1200)在体用论的宋儒论述语境中解释说：①

> 礼者，天理之节文，人事之仪则也。和者，从容不迫之意。盖礼之为体虽严，而皆出于自然之理，故其为用，必从容不迫，乃为可贵。先王之道，此其所以为美，而小事大事无不由之也。

朱子的解释中区分“礼之体”与“礼之用”，并以礼之体，“出于自然之理”，完全在朱子自己的思想脉络中解读“礼之用，和为用”这句话。

伊藤仁斋在17世纪的德川时代日本重读《论语》，他首先必须面对的就是朱子所建立而在东亚思想界极具支配地位的解释典范。他颠覆朱子解释典范的方法，就是透过训诂学方法重新厘定《论语》中的字词在最初被使用的语境中的原始涵义，他说：②

> 用，以也。《礼记》作“礼之以和为贵”，是也。和者，无乖戾之谓。盖礼胜则离，故行礼必以和为贵。

伊藤仁斋引《礼记》为据，指出《论语》中的“礼之用”一语，应放在古代儒学的语境而不是宋儒的语境中解读。经过这样的语境的还原

① 朱熹，《论语集注》，收入氏著，《四书章句集注》(北京：中华书局，1983)，卷一，页51。

② 《论语古义》，页10。

之后，伊藤仁斋才可以有力地批判朱子的解释，他说：①

> 旧注曰："礼之为体虽严，然其为用必从容而不迫。"盖体用之说起于宋儒，而圣人之学素无其说。何者？圣人之道，不过伦理纲常之间，而各就其事实用工，而未尝澄心省虑，求之于未发之先也。故所谓仁义理智，亦皆就已发用功，而未尝及其体也。唯佛氏之说，外伦理纲常，而专守一心，而亦不能已于人事之应酬，故说真谛说假谛，自不能不立体用之说。唐僧《华严经疏》云："体用一源，显微无间"是也。其说浸淫乎儒中，于是理气体用之说兴。凡仁义理智，皆有体有用。未发为体，已发为用。遂使圣人之大训，支离决裂，为有用无体之言。且说体用，则体重而用轻，体本而用末，故人皆不得不舍用而趋体，于是无欲虚静之说盛，而孝弟忠信之旨微矣，不可不察。

仁斋在以上这一段对他自己的批注的发挥中，进一步指出：在古代儒学的论述语境中，"圣人之道，不过伦理纲常之间，而各就其事实用工"，到了宋儒才有体用之说。宋儒的解释系统因为脱离了古代儒学的脉络，"遂使圣人之大训，支离决裂"。从这个例子，我们

宋儒的解释系统因为脱离了古代儒学的脉络，"遂使圣人之大训，支离决裂"。

① 《论语古义》，页 11。

看到仁斋采取训诂学方法，以重新确定《论语》中字词的原义。

（2）在《论语》中孔子两度以"一以贯之"形容他自己所抱持的"道"。《论语·里仁》："子曰：'参乎！吾道一以贯之。'曾子曰：'唯。'子出，门人问曰：'何谓也？'曾子曰：'夫子之道，忠恕而已矣。'"《论语·卫灵公》："子曰：'赐也，女以予为多学而识之者与？'对曰：'然，非与？'曰：'非也，予一以贯之。'"这两段《论语》原典中的"一以贯之"的涵义，"自汉以来不得其解"，[①]朱子从他自己的"理一分殊"的哲学立场提出一套诠释说：[②]

> 贯，通也。唯者，应之速而无疑者也。圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同。曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一尔。夫子知其真积力久，将有所得，是以呼而告之。……夫子之一理浑然而泛应曲当，譬则天地之至诚无息，而万物各得其所也。自此以外，固无余法，而亦无待于推矣。曾子有见于此而难言之，故借学者尽己、推己之目以著明之，欲人之易晓也。盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万物各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也。以此观之，一以贯之之实可见矣。

朱子以"夫子之一理浑然而泛应曲当"解释《论语》"一以贯之"，显然有他自己的哲学背景。朱子将"贯"字释为"通"，以便将《论语·里仁》所见"一以贯之"的涵义，纳入他"理一分殊"的哲学体系之中。

伊藤仁斋如何解构朱子的解释典范呢？仁斋将"贯"字解为"统"，他说：[③]

---

① 清儒刘宝楠（1791－1855）之语，见刘宝楠，《论语正义》（北京：中华书局，1990），上册，页152。

② 朱熹，《论语集注》，页72。

③ 《论语古义》，页53－54。

> 贯，统也。言道虽至广，然一而不杂，则自能致天下之善，而无所不统，非多学而可能得也。……曾子以为，忠恕足以尽夫子之道也，因为门人述夫子一以贯之之旨如此。……夫道一而已矣。虽五常百行，至为多端，然同归而殊涂，一致而百虑。天下之至一，可以统天下之万善，故夫子不曰"心"，不曰"理"，唯曰：吾道一以贯之也。

仁斋指出，孔子与曾子对话的原始语境中，"一以贯之"的"贯"是指以"忠""恕"之道贯串"五行百常"，而不是如朱子之"去脉络化"地解释为贯"通"天地之"理"。就伊藤仁斋这种将《论语》原典中的字词还原到原始对话语境中，并提出训诂学的新解释的做法而言，仁斋所采取的是子安宣邦近日所说的"事例主义"的解释进路。[1]

仁斋之所以认为一贯之道只存乎忠恕之中，正是针对朱子以一贯之道超乎忠恕之上而发。

仁斋在解释《论语·里仁》"吾道一以贯之"章时，进一步发挥他所主张一贯之道在忠恕之中的看法，他说：[2]

① 子安宣邦近日研究伊藤仁斋的《语孟字义》指出，《语孟字义》对字义的探讨，就是从孔、孟的发言"事例"中去探讨字义，与《性理字义》通过理学式的解释以确定字义的作法正好相反。所谓"事例"主义式的探讨，就是在解释字义之时，从该名词出现的第一现场，即该名词依其文脉被具体使用的"事例"之场合探究其意义。见子安宣邦，《伊藤仁斋与"人的时代"的《论语》解——"知天命"说》，"东亚近世儒学中的经典诠释传统"第二次研讨会论文，2000 年 11 月 19 日，台湾大学。

② 《论语古义》，页 230—231。

论曰：圣人之道，不过彝伦纲常之间，而济人为大。故曾子以忠恕发挥夫子一以贯之之旨。呜呼！传圣人之道而告之后学，其旨明且尽矣。夫子尝答樊迟问仁曰："与人忠"，子贡问曰："有一言而可以终身行之者乎？"夫子唯曰："其恕乎。"孟子亦曰："强恕而行，求仁无近焉。"可见忠恕二者，乃求仁之至要，而圣学之所成始成终者也。盖忠恕所以一贯之道也，非以忠恕训一贯也。先儒以为，夫子之心一理浑然，而泛应曲当。惟曾子有见于此。而非学者之所能与知也。故借学者忠恕之目，以晓一贯之旨。岂然乎哉？

这一段发挥文字中所说的"先儒"正是指朱子，仁斋之所以认为一贯之道只存乎忠恕之中，正是针对朱子以一贯之道超乎忠恕之上而发。①

仁斋解释"一以贯之"的"言内之意"(locutionary intention)②正是在于：抽象的"一贯之道"，只能求之于具体的道德行为之中，不能如朱子一样地先立一个抽象的"理"，以创生万物("气")。仁斋在解释《论语·卫灵公》孔子说"予一以贯之"一语时说：③

论曰：古人以德行为学问。外德行，别无所谓学问者。故学问成则德自立，深自修而措之家国天下，亦无难焉。后世以德行为德行，以学问为学问，而不知以德行为学问，故有志于修身，则以力把捉。有意于经世，则以法维持，而其少有

---

① 程树德(郁庭，1877—1944)说："此章之义，约之不外一贯即在忠恕之中及在忠恕之外二说"，其说甚是。见程树德，《论语集释》(北京：中华书局，1990)，(一)，页267。

② John R. Searle, Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)；以及 John R. Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts," in K. Gunderson ed., Language, Mind, and Knowledge (Minneapolis: Minnesota University Press, 1975), No. 334—369.

③ 《论语古义》，卷8，页230。

知者，亦专务依效假借，而不免于德愈荒也。

仁斋在上文中强调，德行与学问绝不断为两截，而且抽象性（"学问"）只有求之于具体性（"德行"）之中。这样的新解释，是以他对孔子之"道"的新训解作为基础而提出的。

2. 求诸经通贯之义理

伊藤仁斋解释《论语》的第二个方法是：将《论语》与群经之义理熔于一炉而冶之。仁斋批注《论语·为政·2》"子曰：诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪"时，写下一段引申的文字：①

伊藤仁斋将《论语》与群经之义理熔于一炉而冶之。

论曰：仁义理智谓之道德，人道之本也。忠信敬恕谓之修为，所以求至夫道德也。故语道德则以仁为宗，论修为必以忠信为要。夫子以"思无邪"一言，为蔽三百篇之义者，亦主忠信之意。先儒或以仁为《论语》之要，性善为《孟子》之要，执中为《书》之要，时为《易》之要，一经各有一经之要，而不相统一。不知圣人之道同归而殊涂，一致而百虑。其言虽如多端，一以贯之，然则"思无邪"一言，实圣学之所以成始而成终也。

① 伊藤仁斋，《孟子古义》，收入关仪一郎编，《日本名家四书注释全书》（东京：凤出版，1973），第9卷，孟子部一，页3。

仁斋强调《论语》、《孟子》、《书经》、《易经》等经典所载圣人之道"其言虽如多端，一以贯之"，因此，他解《论语》义理时，随处与《孟子》、《春秋》、《中庸》等经典相贯通。

首先，伊藤仁斋将孔孟融为一体，强调"孟子之学，孔门之大宗嫡派也"，[1]他指出《孟子》书中言论是对《论语》的正解，伊藤仁斋说：[2]

> 七篇之书，《论语》之义疏也，故得孟子之意，而后可以晓《论语》之义。苟不本之于《孟子》，而徒欲从《论语》字面求其意义，则牵强不通，必至致误。若宋儒所谓"仁者，天下之正理"是已。学者不可不知。

仁斋批注《论语》，随处取之与《孟子》相发明，例如：他以孟子"心之官则思，思则得之"一话，释《论语》"季文子三思而后行"；[3]他引孟子所说"先王有不忍人之心，斯有不忍人之政"，"虽有仁心仁闻，然民不被其泽"谓之"徒善"等语，释《论语》中孔子之不轻以"仁"许人，[4]都很能调和孔孟。

但是，关于人性论问题，孔孟言论稍有出人，伊藤就特别加以融通，他说：[5]

> 孔子曰："性相近"，而孟子专曰："性善"，其言似有不同者，何诸？孟子学孔子者也，其旨岂有异乎？其所谓"性善"者，即发明"性相近"之旨者也。盖自尧舜至于途人，其间相去，奚翅千万？可谓远矣。而谓之相近者，人之性质刚柔昏明虽有不同，然而至于其有四端，则未尝不同。譬之水焉，虽有甘苦清浊之异，然其就下则一也。故夫子以为相近，而孟

---

① 《论语古义》，页 31。
② 同上书，页 71。
③ 同上书，页 70。
④ 同上书，页 256—257。
⑤ 同上书，页 29。

子专以为性善。故曰："人性之善也，犹水之就下也。"又曰："乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。"皆就生质论之，而非以理言之也。若以理言之，则岂可以远近言哉？

在这一段申论中，仁斋强调孔子所说的"性相近"之所以与孟子的"性善"说毫无二致，乃是因为孔孟"皆就生质言之"，都就人性的原初素朴状态而言，而"非以理言之"。仁斋调和孔孟的言论，有其明确的针对性——他是针对宋儒特别是朱子而发，更有他自己的所谓"实学"作为理论基础，本文第三节将对这个问题详加讨论。

正是在不离事而言理，从具体性看抽象性的立场上，伊藤仁斋会通《论语》与《诗》、《书》。

仁斋调和孔孟的言论是针对宋儒特别是朱子而发，更有他自己的所谓"实学"作为理论基础。

除了融通《论语》、《孟子》之外，仁斋也将诸经义理与《论语》熔为一炉而冶之。他主张《论语》与《春秋》相表里，仁斋说：[1]

夫子所论当时人物，政治得失。自今观之，似或有不甚切于学者。然孔门弟子接谨书之者。何也？夫子尝曰："载之空言，不若著之行事亲切著明也。"盖学将以有为也，故泛论义理，不若即事即物，直辨其是非得失之为愈也。如此等章，实与《春秋》一经相表里。此当时诸子所以谨书而不遗也欤？

[1] 转引自皮锡瑞，《经学通论》（台北：河洛图书出版社，1974），四，春秋，页1—2。

仁斋之说法与通说颇有出入。皮锡瑞（鹿门，麓云，1850－1908）撰《经学通论》，特立〈论春秋大义在诛讨乱贼微言在改立法制孟子之言与公羊合朱子之注深得孟子之旨〉一篇，申论《春秋》与《孟子》相表里。当代日本汉学家武内义雄也有类似说法。[①] 皮锡瑞与武内义雄是从《孟子》之阐发《春秋》义理的角度立论，但伊藤仁斋则是从《论语》与《春秋》皆不尚空言，即事立论，而指陈两书之互为表里。

正是在不离事而言理，从具体性看抽象性的立场上，伊藤仁斋会通《论语》与《诗》、《书》。仁斋注《论语·述而·18》"子所雅言，《诗》、《书》执礼，皆雅言也"一句云："《诗》以道情性，《书》以道政事，皆切于人伦日用之实，故常言之。"[②]他并发挥这一段批注说：[③]

> 论曰：求道于高，求事于远，学者之通病。唯《诗》、《书》之为教，近于人情，达于日用，初不远人以为道，亦不远人以为言。而执礼能守者，亦可以范士风维世道，所以夫子常言此三者也。若夫佛老之学，所以离世绝俗，专事高远，而不能通乎天下者，实不达《诗》《书》之理故也。而后世儒者亦虽知诵《诗》读《书》，然求之甚过艰深，而不知求之于平易近情，故其着于言行者，每有崎岖艰深之忧，而无正大从容气象。岂非所谓非读书之难，而善读书之难乎？

仁斋强调《论语》、《诗》、《书》，都是从人伦日用出发，所以义理可以互通。他批判宋儒求之过高过深。

仁斋也本于上述立场，会通《论语》与《中庸》及《易》，但对于这两部经典的"极高明"之内涵有所保留。仁斋批注《论语·公冶长·17》"子谓子产，'有君子之道焉'"云：[④]

---

① 武内义雄，〈孟子·春秋〉，收入《武内义雄全集》（东京：角川书店，1978），第2卷，页473－485。

② 《论语古义》，页103。

③ 同上书，页104。

④ 同上书，页68。

论曰：称君子之道，与称圣人之道，甚别。圣人之道者，以其极而言。君子之道者，以平正中庸万世通行之法而言，若《中庸》所说诸章是也。但费隐一章，说者以高远隐微之理解之，失作者之意甚矣。

仁斋引《中庸》以诠释《论语》，但对《中庸》的高明精微的思想面向，有所保留。他所批评将“费而隐”一章解释得过于高远隐微的“说者”，就是指朱子。[①] 仁斋主张“中庸”之所以难能，不在于“极高明”之玄理，他说：“中庸者，天下之至难也，盖不在于行天下难行之事，而乃在于能行平常易行之事始终不衰。故曰：中庸不可能也。”[②]经过仁斋这样的解释，《中庸》与《论语》完全可以互相发明。

仁斋引《中庸》以诠释《论语》，但对《中庸》的高明精微的思想面向，有所保留。

仁斋指出，《易》在孔子之前是卜筮之书，到了孔子赞《易》之后，才成为义理之书。

仁斋以人伦日用之道会通《论语》与群经，这种解释《论语》的方法，最大的困难大概在于《易经》这部经典。《论语·述而·17》“子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”一语，仁斋有一段申论文字：[③]

论曰：古者包牺氏之王天下也，仰观

① 朱子批注其手订《中庸》第12章“君子之道费而隐”说：“君子之道，近自夫妇居室之间，远而至于圣人天地之所不能尽，其大无外，其小无内，可谓费矣。然其理之所以然，则隐而莫之见也。盖可知可能者，道中之一事，及其至而圣人不知不能，则举全体而言，圣人固有所不能尽也。”见朱熹，《中庸章句》，收入氏著《四书章句集注》，页22。

② 《论语古义》，页69。

③ 同上书，页103。

俯察，近取远取，始作八卦，以类神明之德，益示阴阳消长之变，万物生息之理也。至于殷之末世，周之盛德，系辞以筮之，故谓之《周易》。及至夫子，独述先王之道，而专崇仁义之德，故其雅素与门人言，谆谆然无非《诗》《书》仁义之说，而言及于《易》者，才见此章而已。盖夫子以前，固为卜筮之书。及夫子，则专以易理断之，而不复袭旧套。孟子亦每引《诗》《书》论《春秋》，而未尝有一言及乎《易》者，其学以崇仁义务孝弟，存心养性为教，而《易》中专言利故也。惟其于处世之法，委曲详尽，惕厉劝勉，大有益于人，故夫子亦取之。欲学孔孟者，专崇《诗》、《书》、《春秋》，而于读《易》，则当以夫子可无大过之言求之，而勿作卜筮之书看。

仁斋以孔子为分界线，指出在孔子之前《易》是卜筮之书，到了孔子赞《易》之后，才成为义理之书，而与《论语》等经典之义理，可以互相融通。

综合本节所言，我们看到：伊藤仁斋诠释《论语》的方法，主要是经由对《论语》中孔门师生对话的语境的返原，重构《论语》的"古义"，以颠覆宋儒的解释系统；仁斋也循朱子之足迹，将群经义理与《论语》融通为一体，以建构他以"古学"为基础的新《论语》学。

三、仁斋论语学的思想立场及其对孔学的重构

说明了仁斋论语学的方法之后，我们可以问：伊藤仁斋在何种思想脉络中推崇《论语》为"最上至极宇宙第一书"？这个问题引导我们进一步分析：1. 仁斋是在"道在俗中"的思想脉络中理解《论语》的思想世界。2. 也在这个思想脉络中，仁斋对孔学中关键性概念如"道"与"仁"，都提出新的诠释。

1. "道在俗中"的思想脉络

伊藤仁斋在特定的思想脉络中解读并推崇《论语》为人类最高智慧的

宝典，这个脉络就是：普通而必然的道德理则，只能在特殊而具体的日常生活之中寻觅。所谓的"道"，只存在于人伦日用庸行庸言之间。以《中庸》的话语来说，属于"极高明"的形上世界，只能从"道中庸"的形下世界中渗透出来。而且，这两个世界因为都具有共同的质素而共构为一体。伊藤仁斋反对并强烈批评宋儒在现实生活世界之上，另立一个创生并统治宇宙万物之"理"的形上世界。所以，伊藤仁斋解释孟子"性善"说，主张"人之性善"这项事实只有在具体的日常生活中才能被发现，而拒绝在具体的世界之上另立一个超越的形而上世界。[①]

伊藤仁斋的思想脉络就是：普通而必然的道德理则，只能在特殊而具体的日常生活之中寻觅。

在这样的思想脉络之中，仁斋对《论语·雍也·29》子曰"中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣"这句话特别推崇，并写了一大段文字引申其意：[②]

> 中庸之德，天下至难也。世之论道者，或以高为至，或以难为极，然高者可以气而至，难者可以力而能，皆有所倚而

仁斋对孔学展开相对于朱子学解释典范而言的古义学新诠释。

① 拙作，〈伊藤仁斋对孟子学的解释：内容、性质与涵义〉，收入拙编《儒家思想在现代东亚：日本篇》（台北：中央研究院中国文哲研究所，2000），页135—180。当代日本学者对仁斋学的反形上学性格，均有共识。例如，石田一良就说：仁斋学是一种"绝对的人间学"，反对"天中心主义"的宋学，主张从人的立场来理解人。参看石田一良：《伊藤仁斋》（东京：吉川弘文馆，1960、1973），页140；并参考相良亨：〈人伦日用における超越——伊藤仁斋の场合〉，收入《相良亨著作集》（东京：株式会社ぺりかん社，1996），第2册，页220—300。子安宣邦称仁斋的思想世界是一种"人伦的世界"，其说极是。参见子安宣邦：《伊藤仁斋：人伦的世界思想》，尤其是第1章，页27—60。

② 《论语古义》，页91。

然。唯中庸之德，平易从容，不可以气而至，不可以力而能，此民之所以鲜能也。盖唐虞三代之盛，民朴俗淳，无所矫揉，而莫不自合于道。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，自无诡行异术，相接于耳目之间者，所谓中庸之德也。至于后世，则求道于远，求事于难，愈骛愈远，欲补反破，故曰："民鲜久矣"。故夫子特建中庸之道，以为斯民之极，《论语》之书所以为最上至极宇宙第一之书者，实以此也。

仁斋认为，《论语》之所以是"最上至极宇宙第一书"，正是因为它所传递的是人人日常生活中人伦日用的道理。这种人伦日用的常道有其普遍性。诚如杨儒宾最近所说，"仁斋认为《论语》说的内容既不玄奥，也不高妙。它表达的是一种普遍性的、但又平实可行的人之学问，这就是所谓的'人外无道，道外无人'。儒家的'道'之严格定义，实即人之道。"①

综上所说，伊藤仁斋是在"道"就是人伦日用之"道"的思想脉络中，推崇《论语》为"最上至极宇宙第一书"。

2. 孔学新诠

孔学新诠(一)——"道"的古义学解释：正是在上述思想脉络中，仁斋对孔学展开相对于朱子学解释典范而言的古义学新诠释。第一个值得分析的《论语》中的概念就是"道"这个概念。

仁斋主张孔子的智慧在于日常性的庸言庸行，这种新诠释虽然符合孔门平正踏实的学风，但是在《论语》若干篇章的解释上也会遭遇困难。例如《论语·公冶长·14》"子贡曰：'夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也'"这句话，"性"与"天道"等概念应作何解，就成为一个问题。伊藤仁斋针对子贡这句话有一段文字加以申论：②

---

① 杨儒宾，〈人伦与天理——伊藤仁斋与朱子的求道历程〉，收入拙编，《儒家思想在现代东亚：日本篇》，页87—134，引文见页123。

② 《论语古义》，页66—67。

论曰：圣人之道，因人以为教，故其所谓“性”，所谓“天道”，皆世之所谓“性”与“天道”，而本非有深昧隐微不易领解者也，而子贡以为不可得而闻者，何哉？盖人徒知昏明强弱，人性之万差，而不知民之秉彝好是懿德，故人皆可以进善也。徒知吉凶祸福，天道之常，而不知皇天无亲，惟善是亲，故天必佑善人也。盖其好善之不至，故每致疑乎此。子贡之德，不及圣人。故亦以夫子之言，为不可得而闻也。其唯圣人乎？其心一于善，而视盖天盖地，莫非斯善也。故知人之皆可进善，而天之必佑善人也。此夫子之所以为圣人也。及后世，学骛高远，求道虚玄，乃谓性天之理，非领悟之人，不能辄解。子贡学究精微，而后始措词如此。岂其然哉？圣人所谓“性”与“天道”，皆后世所谓气者，而未尝就理而言，不可以此求之也必矣。

在仁斋上述解释之下，孔学中的“性”与“天道”，不再是如宋儒所说的“深昧隐微不易理解”的抽象的、形而上的“理”，而是人伦日用中具体的条件或行为。

在伊藤仁斋的解释中，《论语》中的“道”是一种“人为构作的”(anthropo－genetic)而为人所践履的道德法规。仁斋对孔学中的“道”所提出的古义学解读，是针对朱子的解

释典范而发的，最具有代表性意义的就是《论语·里仁·8》“子曰：‘朝闻道，夕死可矣’”这一章。朱子与伊藤仁斋对这一章中孔子所说的“道”之涵义，解释完全不同：朱子：“道者，事物当然之理。苟得闻之，则生顺死安，无复遗恨矣。所以甚言其时之近。”①伊藤仁斋：“夫道者，人之所以为人之道也。为人而不闻也，则虚生耳。非与鸡犬共伍，则草木与同朽，可不悲哉？苟一旦得闻之，则得所以为人而终，故君子之死曰‘终’，言其不澌灭也。”②这两段诠释构成鲜明的对比，朱子将孔子的“道”解释成“事物当然之理”，既是形上学的理则(principle)又是伦理学的规范(norm)。但伊藤仁斋则解释成“人之所以为人之道”，抖落了形上学的涵义。他在解释《论语·子罕·31》这一章时，也主张“天下之所同然之谓道”，③以驳斥汉儒所谓“反经合道为权”之说。仁斋更有力地宣示：④

> 夫子尝曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”又曰：“人之为道而远人，不可以为道。”皆言道之甚近也。盖道外无人，人外无道。圣人之设教也，因人以立教，而不立教以驱人，亦何远之有？第不知道者，自以为高为美，为若升天然，故视道甚远，而人益难入，悯哉！

所谓“道外无人，人外无道”的具体涵义是什么呢？伊藤仁斋在解释《论语·学而·4》“曾子曰：‘吾日三省吾身’”一句时说：“盖天地之道，存于人。人之道莫切于孝弟忠信，故孝弟忠信，足以尽人道矣。”⑤这种日常生活中的孝悌忠信等具体行为，就是“道”。

伊藤仁斋进一步指出，这个意义下的“道”就存在于“俗”之中。他

---

① 朱熹，《论语集注》，卷2，页71。
② 《论语古义》，页50—51。
③ 同上书，页144。
④ 同上书，页145。
⑤ 同上书，页5。

解释《论语·子罕·3》孔子所说:“吾从众”一语时说:①

> 先儒曰:“事之无害于义者,从俗可也。”可谓谬矣。夫事苟无害于义,则俗即是道。外俗更无所谓道者。故曰:“君子之道,造端于夫妇。”故尧舜授禅,从众心也。汤武放伐,顺众心也。众心之所归,俗之所成也。故惟见其合于义与否,可矣。何必外俗而求道哉?若夫外俗而求道者,实异端之流,而非圣人之道也。

仁斋注释孔学,完全从“道”的世俗性理解孔子思想中的“道”,提出一套自成体系的新解释系统。

这种存在于“俗”中的“道”,必然平易近人,②如“言忠信,行笃敬”之具体德性就是“道”,而不是“穷远极高”的绝越之“理”。③

仁斋强调这种存乎“俗”中之“道”,并无古今之差异,亦不因时移势异而异致。④ 他

① 《论语古义》,页130。

② 仁斋说:“凡天下之人,资禀聪明者,必游心高远,用力艰深,而不知道本在日用常行之间,平平荡荡,甚至近也。”见《论语古义》,页135。

③ 仁斋说:“忠信学问之本,笃敬学问之地,始终全体尽之矣。后世儒者以为,忠信笃敬是日用常行之务,非穷远极高之论,而别立一般宗旨,殊不知道者,实理也。学者,实务也。岂外忠信笃敬,而别有所谓高远者哉?故知道者,其言近而实,故用之而愈不竭。不知道者,其言远而虚,故无益于日用。离忠信笃敬而言道者,非知道者也。”见《论语古义》,页232。

④ 仁斋说:“盖道无古今之异,故人亦无古今之别。今斯民即三代之时,所以直道而行之民,其性初无以异也。而不识道者,必以不善视当世之人,其至于经天下,则必欲尽变一世之人,而径为三代之民。岂有斯理乎哉?”见《论语古义》,页238。

认为，孔子的"道"是"天地之常经，古今之通谊，……有智者皆可知，有智者皆可行，虽夫妇之愚不肖，莫不与知能行焉，此所以为圣人之道也"。[1]

总而言之，仁斋注释孔学，完全从"道"的世俗性理解孔子思想中的"道"。他也以这种解释贯通《论语》、《孟子》[2]与《中庸》[3]等经典，而提出一套自成体系的新解释系统。

孔学新诠（二）——"仁"的古义学新诠：伊藤仁斋重构孔学的另一个具有指标性作用的概念，就是他对孔学的核心价值——仁——的诠释。《论语》全书言"仁"者凡 58 章，"仁"字共 105 见，孔子应学生之问，随机点拨，皆针对问话者之特殊状况或情境而发，《论语》全书所见之"仁"包括人类全部之美德，[4]尤指具体之道德行为。伊藤仁斋对孔学中"仁"的概念之解释，与朱子的解释适成对比，充分体现出古学派的学问风味。我们举例说明。

《论语·学而·2》载有子之言："君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！"朱子集注释之曰："仁者，爱之理，心之德也。"[5]朱子受程颢（明道，1032—1085）影响，对《论语》本章的解释与孔学颇有歧出，钱穆（宾四，1895—1990）已指出朱注的问题：[6]

> 〔朱子〕所引程子说，谓"德有本，本立则其道充大。孝弟行于家，而后仁爱及于物"，此却故意避去一"生"字，而转依

① 《论语古义》，页 288。

② 例如伊藤仁斋在解释《孟子·梁惠王下·7》"闻诛一夫纣矣，未闻弑君者也"一句时，写了一篇文字申论汤、武之放伐并非弑君，而是"天下放伐之也"。仁斋说："道也者，天下之公共，人心之所同然；众心之所归，道之所存也。"见《孟子古义》，卷 1，页 35—36。

③ 例如伊藤仁斋解释《中庸》首章说："道者流行天下，人人之所同由，故合于人之性则为道，否则非道。……道也者，存于人伦日用，达于天下万世，而不可须臾离者也。"见《中庸发挥》，页 9 及 11。

④ 参见屈万里，〈仁字涵义之史的观察〉，收入氏著，《书佣论学集》（台北：开明书店，1969），页 254—266。

⑤ 朱熹，《论语集注》，页 48。

⑥ 钱穆，〈从朱子论语注论程朱孔孟思想歧点〉，收入氏著，《孔子与论语》，《钱宾四全集》(4)（台北：联经出版公司，1998），引文见页 272。

孟子改用"充大"字。盖因"仁"既是"性体"中所固有，则不待行孝弟而始生。朱子依《论语》原文作注，不能避此"生"字；然既谓仁为"爱之理"，理则先在，亦不待行孝弟而始生。又"道"字与"理"字含义不同，故可曰"仁道自此生"，却不能说"仁理自此生"。《论》《孟》多用"道"字，少用"理"字，至程朱始专一以"理"字说之，又必弥缝难合矣。则朱子此注，其依违于孔、孟、二程之间而弥缝求合之情，亦可见。

伊藤以"仁"为"天下之达道，而人所不可不由焉而行者也"，显然较能契合孔子以具体道德行为指"仁"的原意。

钱先生之说极为正确，孔孟言"仁"多就具体行为立论，并未以"仁"为"性体"，朱子以"理"为宇宙万物所共有的普遍原则，这个哲学立场于其注孔子的"仁"这个概念时透露无遗。从朱子注中《论语》中的"仁"所指之具体而特殊之行为，已经上提而指一般普遍之行为原理。

相对于朱子的注释，伊藤仁斋解释《论语·学而·2》就展现出十足的古学派风味：①

论曰：仁者，天下之达道，而人之所不可不由焉而行者也。而循其本，则人性之善，具此四端。苟知扩而充之，则可以至于仁矣。故孟子曰："人皆有所不忍，达之于其所忍仁也。"又曰："恻隐之

① 《论语古义》，页3。

心，仁之端也。”又曰：“亲亲，仁也。无他，达之天下也。”有子以孝弟为仁之本，其言相符。盖孟子祖述之也。先儒之说以为：仁义者，人性所具之理。性中只有仁义礼智四者而已。曷尝有孝弟来？若如其说，则仁体而为本，孝弟用而为末。于是与有子之言，似相枘凿。故曰：为仁以孝弟为本，论性以仁为孝弟之本。然既曰：“其为人也孝弟。”又曰：“本立而道生。”则其以孝弟为仁之本，可知矣。然则孟子以仁义为固有者，何也？盖谓人之性善，故以仁义为其性也。此以仁义名性也，非直以仁义为人之性也。毫厘千里之谬，正在于此，不容不辨焉。

仁斋在这一段申论文字中所批判的“先儒”，正是指朱子。伊藤以“仁”为“天下之达道，而人所不可不由焉而行者也”，显然较能契合孔子以具体道德行为指“仁”的原意。仁斋的古义学解释，有其明显的针对性，完全针对朱子而发，例如《论语·述而·30》“子曰：‘仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣’”一语，朱子解释为“仁者，心之德，非在外也”。[1] 仁斋针对朱注大加驳斥说：[2]

论曰：仁者天下之大德也，而其事至近，为之在我。故曰：“我欲仁，斯仁至矣。”而先儒以仁为具于性之理，而以灭欲复初，为求仁之功。若然则仁之于人也，犹四肢百骸之具于吾身，人人皆有，天下岂有不仁之人？亦岂须言“至”？譬诸心犹薪也，仁犹火也，薪之用在乎火，而心之德在乎仁，积而不烧，则无以见薪之用。放而不求，则无以见心之德。故圣贤常曰“欲仁”，曰“求仁”，而未尝以灭欲复初，为至仁之工夫也。横渠有内外宾主之说，自合于夫子至字之义，与以仁为性为理者大异矣，学者审诸。

① 朱熹，《论语集注》，页100。
② 《论语古义》，页109—110。

仁斋将孔子的“仁远乎哉”解释为“其事至近，为之在我”，强调的是“我”之践履具体行为，而不是如朱子所说的“仁者，心之德”之侧重内在性。

仁斋论语学的论述，明显地是针对佛老之舍离人伦世界以及宋儒之“理”的哲学而发。

总结本节所论，伊藤仁斋从所谓“实学”的立场出发，[①]对《论语》提出一套极具古学派学问“意味”[②]的新解释。这一套解释系统有明显的针对性，仁斋循朱子注经之旧轨，企图颠覆朱子的《四书》诠释典范。在仁斋的孔学新诠中，孔子的“道”成为“人伦日用”之道；“仁”也被解释为孝悌忠信等实际行为。

① 童长义曾归纳仁斋以“实”的概念作为中心的古学思想，主要内容包括：(1)限制在“人伦日用”范围之内的“孝悌忠信”的人道中心主义；(2)有实证可见之迹才能称善的人性论；(3)主张只有人的“实感”所能感知的事物，才真实存在的“唯气论”；(4)以实际事功的标准知人论世的历史观；(5)出处行谊以“实利”为考量的人生态度。参看童长义，《伊藤仁斋研究——以“实”概念为中心》(台北：台湾大学历史学研究所博士论文，1999)，尤其是第4及第5章。

② 这是仁斋自己的用语。仁斋说：“学问之法，予歧为二：曰血脉，曰意味。‘血脉’者，谓圣贤道统之旨，若孟子所谓仁义之说是也。‘意味’者，即圣贤书中意味是也。盖意味本自血脉中来，故学者当先理会血脉；若不理会血脉，则犹船只，宵之无烛，茫乎不知其所底止。然论先后，则血脉为先；论难易，则意味为难。何者？血脉犹一条路，既得其路程，则千万里之远，亦可从此而至矣。若意味，则广大周遍，平易从容，自非具眼者，不得识焉。予尝谓：读《语》、《孟》二书，其法自不同。读《孟子》当先知血脉，而意味自在其中矣；读《论语》者，当先知其意味，而血脉自在其中矣。”参见伊藤仁斋：《语孟字义》，收入井上哲次郎、蟹江义丸编，《日本伦理汇编》(东京：育成会，1901－1903)，卷之五，古学派の部(中)，卷下，页50。

四、仁斋论语学的论述目的

伊藤仁斋从“实学”立场出发，重构孔学的思想内涵，这一套《论语》诠释学中，有何“言后之意”(perlocutionary intention)呢？扣紧这个问题，我们就可以发现：仁斋论语学的论述，明显地是针对佛老之舍离人伦世界以及宋儒之“理”的哲学而发。

1. 批佛老

伊藤仁斋通过诠释《论语》之手段，对佛老二氏之学展开凌厉的批判。这类言论在《论语古义》中不胜枚举，我举一例以概其余。

《论语·微子·6》有“长沮桀溺耦而耕。……孔子曰：‘鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与，而谁与？’”一段记载，将孔门的人世本怀与春秋晚期道家人物的“避世”行径加以对比，伊藤仁斋在批注训释这一章之后特加发挥：①

> 论曰：桀溺欲变易天下，圣人不欲变易天下。欲变易天下者，是以己之道强天下也。不欲变易天下者，是以天下治天下也。盖天下以人而立，不能去人而独立。故圣人乐以天下，忧以天下，未尝避天下而独洁其身，如长沮、桀溺之流，固非通乎天下，达乎万世之道也。夫佛氏以寂灭为教，老氏以虚无为道，思以易天下。然到今二千有余岁，佛氏未尝能灭天下之君臣父子夫妇，而老氏亦未尝能复太古之无为，予是益知吾夫子之教，大中至正，贯彻古今，不可以复加也。又曰：“斯民也，三代之所以直道而行也”，又曰：“以人治人，改而止。”圣人之不绝物愤世也，若此。唐魏征曰：“五帝三王，不易民而化”，盖得此意。

仁斋上述对佛老的批判言论，雄浑有力，而其理论基础仍在于他

① 《论语古义》，页273。

对孔学中的"道"的诠释。"道外无人,人外无道",[①]"道"就在人伦日用之间,诚如仁斋所宣称:"何必外俗而求道哉?"[②]在仁斋的思想世界里,绝无遗世而独立、羽化而登仙的高人逸士。

在仁斋的思想世界里,绝无遗世而独立、羽化而登仙的高人逸士。

伊藤仁斋有心于通过他对《论语》的重新解释,而拨开佛老二氏之学所布下的迷雾,还孔子的"道"以本来面目。从这个角度来看,仁斋的论语学确实是一种挺立(他所认定的)正统、驳斥(他所认定的)异端的护教学。

2. 驳宋儒

仁斋的《论语》新诠的另一个针对的论述目标,就是宋儒,尤其是朱子的思想世界。仁斋希望经由他对孔学的重构,而摧毁朱子在14世纪以后东亚儒学界所建立的以"理"为中心的思想世界。由于仁斋的经典新诠事业,极大部分系针对朱子学而发,我们有必要就朱子学之相关问题稍加说明。

仁斋希望经由他对孔学的重构,摧毁朱子在14世纪以后东亚儒学界所建立的以"理"为中心的思想世界。

朱子是近世大儒,遍注群经,进《四书》而退《五经》,开启东亚近世儒学之先声,[③]对14世纪以后东亚思想界影响至深且巨。朱子撰

朱子透过《四书章句集注》所提出的重要哲学命题,大多受到伊藤仁斋的批判。

① 《论语古义》,页145。

② 同上书,页138。

③ 宇野精一指出:《五经》是中世社会的产生,《四书》因其文简意赅,极具有近代性,所以《四书》能轻易地取代《五经》,参看氏著,〈五经から四书へ——经学史觉书〉《东洋の文化と社会》,第1辑(京都,1952),页1—14。朱子《四书章句集注》地位之上升,与南宋社会、经济及政治等外部因素有密切之关系。参看:James T. C. Liu, "How Did a Neo—Confucian School Become the State Orthodoxy?" Philosophy East and West, 23:4 (Oct., 1973), pp. 483—505, esp. pp. 501—504.

《四书章句集注》,既因袭汉注唐疏及北宋以降诸老先生精义,又融旧铸新,以“理”为中心建构新的哲学体系,将《四书》熔为一炉而冶之。[①]在朱子的《四书》诠释事业中,《大学》最为首出,朱子说:“学问须以《大学》为先,次《论语》,次《中庸》。”[②]“某要人先读《大学》,以定其规模;次读《论语》,以立其根本;次读《孟子》,以观其发越;次读《中庸》,以求古人之微妙处。”[③]又说:“《论》《孟》《中庸》,待《大学》贯通浃洽。”[④]朱子特撰〈格物补传〉,论述“心”对“理”之鉴知能力,强调即物穷理,格物致知的重要性。[⑤] 朱子特别强调“仁”的创造性,他将“仁”解释为“心之德,爱之理”,主张此理即天地之心以生万物之理。朱子将程颐以生生释仁之义,置于理之基础上。惟有由于天地以生物为心之理,始能生爱。朱子“仁”说赋儒家伦理以形上学之理论基础。[⑥]

朱子透过《四书章句集注》所提出的重要哲学命题,大多受到伊藤仁斋

---

① 关于《四书章句集注》之因袭与创新之分析,参看大槻信良,〈四书集注章句に現れた朱子の态度〉,《日本中国学会报》,第5期(1953),页80—90。中译本见拙译,〈从四书集注章句论朱子为学的态度〉,《大陆杂志》,60卷6期(1980年6月),页25—39。关于朱子之融《四书》为一体,参考:Wing—tsit Chan, “Chu Hsi's Completion of Neo—Confucianism,” in études Song in Memoriam étienne Balazs, Editées par Fran? oise Aubin, Série II, #I (Paris: Mouton & Co. and école Practique de Haute études, 1973), pp. 60—90.

② 黎靖德编,《朱子语类》(北京:中华书局,1986)(一),卷14,页249。

③ 《朱子语类》,卷14,页249。

④ 同上书,页250。

⑤ 杨儒宾近日对朱子〈格物补传〉之思想内容提出创新见解。他认为,“格物”本身不可视为只是认知性的活动,朱子强调任何“格物”本身都预设着心灵的专一,这种分殊性的专一与隔离的专一,都是“主敬”工夫的一部分,此之谓“敬贯动静”,“敬”促成了“豁然贯通”。朱子这种贯通的经验可以保证超越与经验的合一,学者感受到的理事无碍,不只是“意义感”或“境界式”的存有论肯定,他还可具体地处事、应事。杨儒宾认为,朱子所谓的“豁然贯通”是指重拾原初之“自我”。在这种境界中,心灵是白的虚静,万理具备,但又一性湛然。学者、宇宙与太极齐登法界,原本不全的、偏颇的、有历程的、尚有潜存未发展的事事物物,此时全部克服其不足,个个圆满。这就是“众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明”。参看杨儒宾,〈格物与豁然贯通——朱子《格物补传》的诠释问题〉(《朱子学与东亚文明研究会》论文,台北市,2000年11月16日至18日)杨说与过去学者认为朱子主张“心”“理”二分之通说不同,极具创意。我认为,过去通说所强调的是朱子所主张的“心”鉴知“理”的工夫与过程,杨儒宾所强调的是“心”鉴知“理”之后“豁然贯通”的境界。两说或可互为补充。

⑥ 参考陈荣捷,〈论朱子之仁说〉,收入陈荣捷,《朱学论集》(台北:台湾学生书局,1982),页37—68;〈朱熹集新儒学之大成〉,收入同上书,页1—35。

的批判，尤其集中在“道”与“仁”这两个孔学重要理念的解释上。

（1）仁斋主张“道”即是“人伦日用”之道，他强烈批判朱子将孔子的“道”解释为“事物当然之理”，[①]认为“至道难闻”。[②] 仁斋说：[③]

> 宋儒每以发前圣之所未发为功，殊不知圣人之言，彻上彻下，无所不备，无所不到，岂复有所未发，而必待后人之发之邪？若孟子性善养气等说，皆为仁义而发，本述夫子之言者也。先儒以为，发前圣之所未发，而亦自欲以其说附于孟子之后，持敬主静等说，种种继作，而其论道，必曰“虚灵不昧”，必曰“冲漠无朕”，必曰“明镜止水”，必曰“体用一源，显微无间”，其言皆出于佛老之绪余，而至于吾孔孟之书，则本无此语，亦无此理，谓之“述而不作”，“信而好古”，可乎？其是非得失，不待辨而明矣。

这一段文字主旨在于批判宋儒及朱子将“道”说得太过玄虚。仁斋指出朱子的语言皆未见于孔孟之书，朱子显然脱离了孔孟的语境。他认为，宋儒论“道”之所以蹈虚而不务实，就是受到佛教影响。

仁斋指出朱子的语言皆未见于孔孟之书，朱子显然脱离了孔孟的语境。

① 朱熹，《论语集注》，页71，注〈里仁·8〉“子曰：朝闻道，夕死可矣”章。

② 同上书，注〈公冶长·27〉“子曰：十室之邑”章。

③ 《论语古义》，页94。

仁斋进一步指出，宋儒求之过深，所说的“道”脱离日常生活：[①]

> 论曰：求道于高，求事于远，学者之通病，唯《诗》《书》之为教，近于人情，达于日用，初不远人以为道，亦不远人以为言，而执礼能守者。亦可以范士风维世道，所以夫子常言此三者也。若夫佛老之学，所以离世绝俗，专事高远，而不能通乎天下者，实不达《诗》《书》之理故也。而后世儒者，亦虽知诵《诗》读《书》，然求之甚过艰深，而不知求之于平易近情，故其着于言行者，每有崎岖艰深之忧，而无正大从容气象。岂非所谓非读书之难，而善读书之难乎？

仁斋主张“道”必须“近于人情，达于日用”，因为“俗即是道，外俗更无所谓道”。[②] 仁斋在解释《论语·子路·18》“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者’”章时，也针对朱子所说“父子相隐，天理人情之至也”，[③]特别加以驳斥：[④]

> 论曰：旧注谓：“父子相隐，天理人情之至”，非也。此以人情天理，歧而为二。夫人情者，天下古今之所同然。五常百行，皆由是而出。岂外人情而别有所谓天理者哉？苟于人情不合，则藉令能为天下之所难为，实豺狼之心，不可行也。但在礼以节之，义以裁之耳。后世儒者喜说“公”字，其弊至于贼道。何者？是是而非非，不别亲疏贵贱，谓之“公”。今夫父为子隐，子为父隐，非直也，不可谓之“公”也。然夫子取之者，父子相隐。人之至情。礼之所存，而义之所在也。故圣人说情而不说理，说义而不说公。若夫外人情离恩爱而求

---

① 《论语古义》，页104。

② 同上书，页130。

③ 朱熹，《论语集注》，页146。

④ 《论语古义》，页197。

道者，实异端之所尚，而非天下之达道也。

这一段文字与仁斋对孔学中“道”的意涵的诠释互相呼应，前后一贯，皆批判宋儒将“人性”与“天理”析而为二，以“天理”统辖“人情”，离“俗”而求“道”，他认为宋儒已经背离孔子的“道”之原义。

(2)仁斋在《论语古义》中着重批判朱子的另一概念就是“仁”。朱子对于“仁”这一孔门德行最为关心。据陈荣捷考证，朱子从三十六七岁(1165—1166)开始10余年间就殚精竭虑思考“仁”之问题，其“仁说”之理论约在他42岁(1171)时成熟。〈仁说〉一文写定之年代早于《伊洛渊源录》，亦早于编集《近思录》(1175)、撰写《集注》《或问》(1177)、刊印《四书》(1190)、写作《玉山讲义》(1194)。如果说《四书》是朱子学之根基，《玉山讲义》是朱子学之轮廓，则朱子仁学早在此之前20余年就已成熟。[1] 朱子的仁学的关键是“仁者，心之德，爱之理”一语，这句话在朱子《论》《孟》集注中约10余见，可视为朱子的重要创见之一。[2]

仁斋认为宋儒对儒学价值理念之解释，均已被佛老二氏之学所玷污。

① 陈荣捷，〈论朱子之仁说〉，收入氏著，《朱学论集》，尤其是页41—42。

② 日本学者山崎美成(1796—1856)谓《龙龛手鉴》解“仁”云：“音人，心之德，爱之理也。”此书为沙门智光所撰，成于辽统和十五年(997)。朱子《论》《孟》集注成于淳熙四年(1177)，后180年，故“心之德，爱之理”，原为佛家语而为朱子所采用。陈荣捷考证指出这六个字是后人增入《龙龛手鉴》，并非朱子袭用佛家语。其说可信。见同前注。

但是，朱子以"心之德，爱之理"释"仁"，却惨遭伊藤仁斋的无情批判。仁斋驳斥朱子将"仁"从具体德行提升而为抽象之"理"的说法，仁斋说：①

> 先儒之说以为："仁义者，人性所具之理。性中只有仁义礼智四者而已，曷尝有孝弟来？"若如其说，则仁体而为本，孝弟用而为末，于是与有子之言，似相枘凿。故曰："为仁以孝弟为本，论性以仁为孝弟之本。"然既曰："其为人也孝弟"，又曰："本立而道生"，则其以孝弟为仁之本，可知矣。然则孟子以仁义为固有者，何也？盖谓人之性善，故以仁义为其性也。此以仁义名性也，非直以仁义为人之性也。

仁斋攻击朱子的策略是：指出朱子之说逸脱孔门师生对话之语境，"于是与有子之言，似相枘凿"。仁斋并引用孟子之言，指出朱子之错误。仁斋对朱子批判所运用的策略，确有其说服力。仁斋指出，朱子等宋儒之所以将"仁"解释得如此蹈空，仍是来自禅宗的影响，他说：②

> 孟子既殁，斯道不明乎天下。世儒之所讲求者，不过训诂文字之间。及宋氏兴，巨儒辈出，崇正黜邪。汉唐之陋为之一洗，其功固伟矣。然当时禅学盛行，以其遗说解圣人之旨者，实为不少。于是专贵一心，而以明镜止水，为修身之极功。

仁斋对宋儒之讲求义理颇为推崇，但他对宋儒"求道过高"③极不以为然。他认为宋儒对诸如"仁"等儒学价值理念之解释，均已被佛老

---

① 《论语古义》，页3。
② 同上书，页17。
③ 同上书，页79。

二氏之学所玷污，故有待他起而拨云见日，重建孔学“古义”。

总之，仁斋的《论语》诠释事业，不只是一种论说，它也是一种行动。这种论述作为行动之目标，锁定佛老与宋学，挑出朱子诠释系统的弱点，施以无情的挞伐，发挥经典诠释的护教作用。

仁斋具有遨翔天际的苍鹰一般的眼力，从孔学的重要关键如“一贯之道”的诠释入手，切中肯綮。

五、结　论

这篇论文分析伊藤仁斋对《论语》这部经典的诠释，显示仁斋的论语学代表东亚儒学经典诠释学的一种类型——作为护教学的经典诠释学。这种类型的东亚诠释学，以经典注疏或解释作为手段，企图达到激浊扬清，重构经典原义，并批驳异端的目的。仁斋这种深具护教学特质的经典诠释学，在方法学上企图透过训诂学手段，以解决经典诠释学的问题。他的训诂学方法的具体操作，是回到孔门师生对话的原始语境，厘清《论语》字词之“古义”，批判宋儒（特别是朱子）的诠释脱离了古代儒学的脉络，指出朱子的诠释是一种“语境的错置”。

仁斋这种作为护教学的经典诠释学，与18世纪中国的戴震的经典诠释学颇可比而观之。

仁斋像外科医师一样，拿着手术用的小刀（scalpel），入室剖析，透过经典原始语境的返原，厘清《论语》中关键词如“道”或“仁”的古义，将《论语》与诸经熔为一炉而冶之，批判朱子的诠释系统，并建构古学派的经典诠释典范。仁斋很细腻但精巧地将孔子所说“吾

道一以贯之"的"贯"字从朱子所解释的"通"，回归到以"忠恕"之道"统""五行百常"等人伦日用之德行。仁斋具有遨翔天际的苍鹰一般的眼力，从孔学的重要关键如"一贯之道"的诠释入手，切中肯綮。就对《论语》的诠释而言，仁斋对朱子的批判，确实一语中的，切中要害。我们只要看看18、19世纪清儒对《论语》"吾道一以贯之"这一章的争辩，①就可以发现：伊藤仁斋实在目光如炬，早于清儒百年就从"一以贯之"一语入手，颠覆朱子的《论语》解释系统。

仁斋的论语学企图达到的"言后之意"在于辟佛老、批宋儒，完成孔学中的"道"之"复权"（用杨儒宾之语）。就这一点而言，仁斋的《论语》诠释学实具有浓厚的护教学的性质。仁斋这种作为护教学的经典诠释学，与18世纪中国的戴震（东原，1724—1777）的经典诠释学颇可比而观之。我过去曾以《孟子字义疏证》为中心，分析戴震解释孟子学所采用的是训诂学的方法，他将诠释学问题翻转为训诂学的问题。由于这种方法论上的翻转，使他在清儒中别树一帜，自成体系；但是，也使他从孟子学与宋儒的思想脉络中脱逸出去，不仅未能掌握孟子学的思想内涵，也使他对宋儒的攻击虽雄浑有力，但并不致命，因为他并未进入宋儒思想的"诠释之环"。在这个范围之内，也在这个意义上，我们可以说，戴震的孟子学虽然有心于经由释孟以驳宋儒，但是方法论的限制使他未进入孟子学与宋儒的"诠释之环"，遂使他的孟子学变成为不成功的护教学。②

仁斋的经典诠释学也出现与戴东原类似的问题。以仁斋对孟子

---

① 阮元（1764—1849）尝云："孔子之道，皆于行事见之，非徒以文学为教。故告曾子：'吾道一以贯之。''贯'行也，事也。……故以'行事'训'贯'，则圣贤之道归于儒；以'通贯'训'贯'，则圣贤之道近于禅。至其所行为何道？则即《中庸》所谓'忠恕'、'庸德'、'庸言'，言行相顾之道也。"方东树（植之，1772—1851）驳其说曰："'一贯'之义，兼知行而言，不单主一边。……'忠恕'是盐，'一贯'是咸，味及之而后知耳。了此，则知其解，非浅儒所及也。至焦氏循解作'吾道一以通之于人'，盖又泥'忠恕'字面，望文生义，又隔一重。"两段引文均见方东树，《汉学商兑》，收入方东树，《汉学师承记（外二种）》（北京：三联书店，1998），卷中之上，引文分见页198及301。

② 拙著，《孟学思想史论》（卷二）（台北：中央研究院中国文哲研究所，1997），第八章，尤见页371。

学的诠释为例，仁斋对孟子学的解释兼顾内外两面，并以“王道”政治论为孟子学“血脉”之所在。仁斋析论孟子之“王道”政治论，以王者之仁心为其基础，颇见慧识，亦切中孟子政治思想之肯綮。仁斋对孟子的暴君放伐论的肯认，颇能得孟子政治思想之精义。但是，仁斋对孟子性善论之解释，于孟子“即心善以言性善”之宗旨却颇有违失。仁斋就“气质”以论性善，特重从“人伦日用”等具体性与特殊性之脉络论人性，对孟子性善说中“人”所同具之普遍必然性、超越性及连续性均有逸脱，殊可惋惜。凡此种种均显示德川古学派在诠释古典儒学时之局限性。伊藤仁斋诠释孟子学时之所以出现局限性，主要原因在于：仁斋企图以训诂学之方法解决诠释学之问题。仁斋释《孟》，广泛参考字书及汉儒训释，以重建孔孟之“古义”为职志，然以方法论之限制，使仁斋未能悠游涵泳于孟子学之思想世界，亦未能进入宋儒之思想世界之中，终不免使其《孟子》诠释学所展现者，属孟子精神者少而属汉儒观点者多。[1]

伊藤仁斋以及古学派诸子的学问“意味”与人格境界，近于《论语》而远于《孟子》的思想世界。

相对而言，仁斋的论语学较其孟子学成功，两者都具有护教学性质，但是仁斋对《论语》的解释较具有说服力，他经由重构孔学而提出对宋儒及佛老的批判，也较为周延而有力。何以如此？造成这种现象的原因固然不

① 拙作，《伊藤仁斋对孟子学的解释：内容、性质与涵义》，收入拙编，《儒家思想在现代东亚：日本篇》，尤见页178。

止一端，但是，经典文本本身的思想内涵可能是决定性的因素。《论语》的思想世界平正踏实，孔门师生关怀现世，不语怪力乱神，罕言性命天道，展开一个平凡中见伟大的布帛稻菽的人格世界。但《孟子》这部经典所展现的是一个“既内在而又超越”的人性世界。孟子将人之存在的超越性与现实性贯通而为一体，一方面以不能自已的“四端之心”，证明人的内在善苗的普遍必然性，鼓舞人兴起心志承担人间的苦难，挞伐暴君，驳斥邪说，而不流于争权夺利。孟子提醒人们，现实生活有其超越性的根源，从而赋予生命以博厚高明的意义感；另一方面，孟子将人的超越性落实在现实生命之中，使生命不流入空寂与虚无。伊藤仁斋以及古学派诸子的学问“意味”（用伊藤仁斋语）与人格境界，近于《论语》而远于《孟子》的思想世界，所以，仁斋诠释《论语》处处得心应手，但解释《孟子》则不免捉襟见肘，未识其小，先遗其大。

伊藤仁斋的《论语》诠释学这一个案启示我们：如果经典诠释学不仅是诠释经典意涵的一种工具而已，它同时也是诠释者生命境界的印证与“自我了解”之拓深的话，那么，谁才是诠释行动的获益者呢？是作为文本的经典如《论语》因为幸获异代知音而重获经典的生命力呢，还是经典的诠释者才是最大的受益人，因为他经由经典诠释而提升对“自我”的了解？或者两者皆是？这些是伊藤仁斋的《论语》解释事业所引导我们深思的理论性课题。

（作者工作机构：台湾大学历史系）

《中庸》的不同解释及其意义*

——郑、孔、吕、朱诸家注疏的比较研究

冯达文

一、《中庸》之作为"经典"

汉唐时期，儒者和官学更重"六经"[①]之研习，这是尽人皆知的。

"六经"之性质，依王阳明所说："以事言谓之史，以道言谓之经。"[②]其意谓，"六经"是记述、论究三代之"事"的，然论"事"之中，体现了先王先圣治"事"的普遍真理。故"事即道，道即事"，[③]则"史"亦"经"，"经"亦"史"。

然而，从宋明时期"四书"被置于"六经"之上的角度看，阳明子所提示的便不是"经"与"史"的联系与区别，而在于"六经"作为探究治"事"之"道"的基本倾向性：它实属于儒家的"外王"学，或它以外在社会的合理建构为着力点。

"四书"中，《论语》在《汉书·艺文志》是被列于"六艺略"之后，《孟

---

* 本文是作者提交"什么是经典?"学术研讨会(广州中山大学，2001 年 12 月)论文。

① 《庄子·天运篇》记孔子对老聃称："丘治诗、书、礼、乐、易、春秋文经以为文。"然至汉代《乐经》已佚，后虽仍称以"六经"为教，实只有五经。

② 《传习录》(上)，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992，页 10。

③ 同上。

子》则被列于“诸子略”之中的。可见其地位无法与“六经”相比。《大学》、《中庸》便仅属于《礼记》中之两篇传记性的文章而已。

《中庸》最早受到关切并以单篇列出，大概可以追溯到南朝时期。《梁书·武帝本纪》记述，梁武帝肖衍撰有《中庸讲疏》一卷。《隋书·经籍志》则记，此前刘宋时期之戴颙撰有《礼记中庸传》二卷。然这都是个别性的事件，并未发生多大影响。及至唐代，李翱所撰《复性书》，直以阐发《中庸》为主题，始对宋学有开启作用。入于宋初，“宋初三先生”之一的胡瑗，撰有《中庸议》一卷，且以之授徒讲学。[①] 司马光撰有《中庸大学广义》。[②] 张载初见范仲淹，范氏劝张载读《中庸》。[③]《中庸》一文方开始受到普遍关注，终于有“以《大学》、《语》、《孟》、《中庸》为标指，而达于六经”[④]的小程（颐）学问，和朱子《四书章句集注》之丰硕成果。程、朱所谓用力于“四书”而及乎“五经”者，[⑤]如果说“五经”主论“事”而开“外王”，则“四书”实主论“心”（与“性”）而求“内圣”。“心”（与“性”）之为学，本为《论》、《孟》所特显。然《论》、《孟》

《中庸》最早受到关切并以单篇列出，大概可以追溯到南朝时期。

《中庸》之被从《礼记》中单独提出而列入“四书”，并被朱子判认为“四书”中最“微妙”的一书，绝不是随意之举。

---

① 《宋元学案》卷一《安定学案》记称：“安定说《中庸》，始于情性。”此可见胡瑗已以《中庸》授徒讲学。

② 见陈振孙《直斋书录解题》卷二。

③ 《吕大临横渠先生行状》，《张载集》，中华书局，1978，页381。

④ 《宋史·程颐传》。

⑤ 朱子说：“河南程夫子之教人，必先使之用力乎《大学》、《论语》、《中庸》、《孟子》之书，然后乎六经。盖其难易远近大小之序，固如此而不可乱也。”（《书临漳所刊〈四子〉后》，《晦庵先生朱文公文集》，卷八十二）

尚未来得及将“心”、“性”与“天”、“命”相契接，即未能将“心”作为主体确认的道德内容赋予客观、绝对与普遍的意义。[①] 而《中庸》首句“天命之谓性”作为儒学系统的古典思想资源，正好满足了儒学发展的这一内在需要。由是，《中庸》之被从《礼记》中单独提出而列入“四书”，并被朱子判认为“四书”中最“微妙”[②]的一书，绝不是随意之举。

《中庸》虽以贯通“天”、“命”、“性”、“心”，从而使主体与客体得以契接为特色而备受儒者关注，然而儒家各派对二者内容意义及其如何契接的理解与疏说，是有差别的。下面我们仅就作为《礼记》中的一篇的汉郑玄注、唐孔颖达疏，和北宋吕大临之《中庸解》，以及南宋朱子之《中庸章句集注》，作一些比较，来探讨这种差别及其思想史意义。

二、关于“命”与“性”

这里涉及的是宇宙论或本体论的问题。

《中庸》首句的提法是：“天命之谓性”。这是以人物各别之“性”得之于“天命”，而使“天”与“人”、“客”与“主”得以贯通的。各家对这种贯通是如何理解的呢？

汉郑玄、唐孔颖达的解释框架，明显地是取之于当时流行的宇宙论或气本论。郑玄谓：

> 天命谓天所命生人者也，是谓性命。木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则知。《孝经》曰性者生之质；命，人所禀受，度也。

---

① 牟宗三谓：“孔子不以三代王者政权得失意识中的帝、天、天命为已足，其对于人类之绝大的贡献是暂时撇开客观面的帝、天、天命而不言（但不是否定），而自主观面开启道德价值之源、德性生命之门以言‘仁’。”（《心体与性体》第一册，上海古籍出版社，1999，页18）此说诚是。

② 朱子称：“某要人先读《大学》，以定其规模。次读《论语》，以立其根本。次读《孟子》，以观其发越。次读《中庸》，以求古人之微妙处。”（《朱子语类》卷十四，页249）朱子此所谓“微妙”者，显然即指其沟通“天”与“人”为言。

孔颖达疏：

> 天命之谓性者，天本无体，亦无言语之名。但人感自然而生，有贤愚吉凶，若天之付命遣使之然，故云天命。老子云：道本无名，强名之曰道。但人自然感生，有刚柔好恶或仁或义或礼或知或信，是天性自然，故云谓之性。

按，郑、孔此间所谓"天命"，无非是指阴阳五行之气化，由气化而有人人物物各别之性。就人而言，其各别之性或仁或义，是天然生成的，是谓"命"。"性"之或仁或义，若依当今的看法是主体的、价值的，然在汉唐时期，却被认作为自然性的、存在的。就是说，郑、孔之辈，是通过将价值信念的自然化、存在化，而贯通"天"与"人"、"命"与"性"的。

宋吕大临原师从张载，张载去世后转从二程。按陈晋民的考证，其《礼记解》当属师从张载时之作品。[①]《礼记解》中之《中庸》篇，若干提法曾受程颢质疑，然而晚年吕大临在将其删减独立成篇时，所持观点并未有多大改变。吕子之师张载偏重宇宙论。吕子之释《中庸》，显然亦凭借宇宙论。吕子论"命"与"性"称：

吕大临于此即以"大气本一"、阴阳开阖而论"生生"，这种见解与汉唐之宇宙观相似。

① 参阅陈俊民：《关于蓝田吕氏遗著的辑校及其〈易章句〉之思想》，见《蓝田吕氏遗著辑校》，中华书局，1993。以下凡引该书，只标《辑校》。

性者，生生之所固有也。

“天命之谓性”，即所谓中；“修道之谓教”，即所谓庸。……盖中者，天道也，天德也，降而在人，人禀而受之，是之谓性。①

显见，吕子此亦从“生生”而论“性”。何谓“生生”？吕子于释“故至诚无息”章称：

天地运行而不息，故四时变化而无敝；日月相从而不已，故晦朔生明而无敝，此之谓“不息则久”。四时变化而无敝，故有生生之验；晦朔生明而无敝，故有照临之验。此之谓“久则征”。生生也，照临也，苟日新而有征，则可以继继其长，至于无穷矣，……天之所以为天，不已其命而已。圣人之所以为圣，不已其德而已。其为天人德命则异，其所以不已则一。故圣人之道，可以配天者，如此而已。②

于《易章句》中，吕子更称：

大气本一，所以为阴阳者，阖辟而已。开门二机，无时止息，则阴阳二气，安得而离：阴极则阳生，阳极则阴复，消长凌夺，无俄顷之间，此天道所以运行而不息。入于地道则为刚柔，入于人道则为仁义。才虽三而道则一，体虽两而用则一。③

吕大临于此即以“大气本一”、阴阳开阖而论“生生”，这种见解与汉唐之宇宙观相似。所不同者，在于汉唐人强调气本源对于人物之性

① 《礼记解·中庸第三十一》，《辑校》，页271。

② 同上书，页302—303。

③ 《易章句·系辞上》，《辑校》，页181—182。

的给定性，而吕子却不强调本源对于人物在性状上的这种给定性。吕子虽亦有“天命之谓性，即所谓中”一说，然此“中”却只是状态描述，并无确定的道德含蕴，关于这一点，我们后面再讨论。依上述引文，吕子既以阴阳称天道，以刚柔称地道，以仁义称人道，是即确认三道在内容上是不同的，“仁义”之为道特就“人性”论而言。“天之所以为天，不已其命而已。圣人之所以为圣人，不已其德而已。”圣人之德性，并不是由天直接给定而成，乃由其效象天之生生不已的伟大功能得以证成。吕子此说无疑来源于张载。张子在释《易·系辞上》“鼓万物而不与圣人同忧”句称：

> 老子言“天地不仁，以万物为刍狗”，此是也；“圣人不仁，以百姓为刍狗”，此则异也。圣人岂有不仁？所患者不仁也。天地则何意于仁？鼓万物而已。①

此即认“天”、“人”有别：“天”为一自然存在，无意于使“人”为“仁”，以“仁”成“性”。张载又称：

朱子实又重新回到了汉唐人的做法：把主体价值予以外在化、存在化。

> 天之化也运诸气，人之化也顺夫时。非化非时，则化之名何有？化之实何施？《中庸》曰“至诚为能化”，《孟子》曰“大而

① 《横渠易说·系辞上》，《张载集》，页188—189。

化之"，皆以其德合阴阳，与天地同流而无不通也。[1]

此所谓"人之化也顺夫时"，即又以为人需借效天法地而立德，"以其德合阴阳"，而求与天地贯通。吕大临之见解显然与其师说是一致的。可以认为，他们师徒是借将自然存在的价值化，而实现"命"与"性"的贯通的。

再看朱熹所说。朱子于《中庸章句》中解"天命之谓性"句称：

命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。……盖人之所以为人，道之所以为道，圣人之所以为教，原其所自，无一不本于天而备于我。[2]

在释"道也者，不可须臾离也"句又称：

道者，日用事物当行之理，皆性之德而具于心，无物不有，无时不然，所以不可须臾离也。若其可离，则为外物而非道矣。是以君子之心常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使离于须臾之顷也。[3]

依朱子此说，作为人物之"性"之"理，"均为"天"所命定。此"性"之"理"的内容，依朱子的说法，为仁义礼智之四德。[4] 此为价值的。然则，朱子实又重新回到了汉唐人的做法：把主体价值予以外在化、存在化（朱子所谓"天理之本然"者）。与汉唐郑、孔诸氏有别的是：在郑、孔

① 《横渠易说·系辞下》，《张载集》，页219。

② 《中庸章句》，《四书集注》，中华书局，1983，页17。

③ 同上书，页17。

④ 朱子谓："盖性中所有道理，只是仁义礼智，便是实理。"（《朱子语类》卷四，页64）此即以"四德"为"理"。

那里，可以给“性”以“命”的“天”为本源性的存在，而在朱子这里，给“性”以“命”的“天”为表征客观必然性的理则。因而，“理”与“性”的关系构成为共、殊关系。然则，在朱子这里，“命”与“性”的贯通，是借具有知识理性意义的共、殊关系而实现的。

汉唐时人强调的是先天禀赋，并无真正之成德论。

三、关于“性”与“心”

这里涉及的，是人作为主体，如何可以把“性”之“德”（理）实现、呈显出来的问题。

按《中庸》本文，只有“性”的概念，没有“心”的概念。《中庸》所谓“率性之谓道，修道之谓教”，所谓“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教”，以及“博学之，审问之，慎思之，明辨之”等，都关切到“心”，但《中庸》不以“心”论。依“自诚明，谓之性”说，“心”是被涵摄于“性”中的。孟子有“尽心”、“知性”说，《中庸》于此无说，这是很奇怪的。

郑玄、孔颖达之注疏亦不论“心”。郑玄注“率性之谓道，修道之谓教”句，只作文字讲解，未掺入个人觉见。孔疏谓：

> “率性之谓道”，率，循也；道者，通物之名。言依循性之所感而行，不令违越，是之曰道。感仁行仁，感义行义之属，不失其常，合于道理，使得通达，是率性之谓道。“修道之谓教”，谓人君在上，修行此道，以教于下，是“修道之谓教”也。

依孔氏所说，仁义之德为气禀所“命”；不同之人，气禀不同，于是有不同之德“性”；人之德性的实现，只不过是“循性所感而行”，“感仁行仁”，“感义行义”，如此而已；修道以为教，甚至只属“人君”之事；依此所说，实际上汉唐时人，强调的是先天禀赋，并无真正之成德论。汉唐儒者未及论“心”，正由于此。[1]

吕大临作《礼记解》释《中庸》，乃有援人“心”的概念疏论其中之“性”的概念者。吕子称：

> 性与天道，本无有异，但人虽受天地之中以生，而梏于蕞然之形体，常有私意小知，挠乎其间，故与天地不相似，所发遂至于出入不齐，而不中节，如使所得于天者不丧，则何患不中节乎？故良心所发，莫非道也。在我者，恻隐、羞恶、辞让、是非，皆道也；在彼者，君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交，亦道也。在物之分，则有彼我之殊；在性之分，则合乎内外，一体而已；是皆人心所同然，乃吾性之所固有。[2]

在释“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天下之化育”句又称：

> 大经，天理也，所谓庸也。大本，天心也，所谓中也。化育，天用也，所谓化也。……理之所自出而不可易者，是为中，赤子之心是已。尊其所自出而不丧，则其立至矣。[3]

按，吕子此所谓“性与天道，本无有异”者，即“天命之谓性”；人之“德性”为天所“命”，所显示的是“德性”的先验性；所谓“良心所发，莫非道也”，此指“良心”之绝对性；“良心”之得以有发而无不是(道)的绝

---

① 李翱之《复性书》，依《中庸》论“性”、“情”，兼及《大学》始及于“心”。详见所著。

② 《礼记解·中庸第三十一》，《辑校》，页271。

③ 同上书，页307。

对性，又因“良心”即为具先验意义的内在“德性”。所谓“是皆人心所同然，乃吾性之所固有”，此所确认的，则是“心”与“性”（德性）之同一性。所谓“理之所自出而不可离者，是为中，赤子之心是已”，此所确认的，便是“心”与“理”的同一性。如是，“心”与“理”、“良知”与“德性”的同一，所揭示的意义即为：“理”、“德性”既为先验的，“心”、“良知”与之同一，则此“心”、此“良知”亦是先验的；“心”、“良知”本指一种“觉知”性，“理”、“德性”与之同一，便不构成为外在客观之对象，此又使“心”、“良知”作为一种“觉知”之体具有绝对性。“心”、“良知”的先验性与绝对性，确保了德性的信仰性及其功夫进路亦具先验性。

“心”、“良知”的先验性与绝对性，确保了德性的信仰性及其功夫进路亦具先验性。

朱熹之《中庸章句》亦兼论“性”与“心”，然对“性”与“心”二者关系的见解却与吕大临有别。朱子于《中庸章句序》中谓：

朱熹之《中庸章句》对“性”与“心”二者关系的见解却与吕大临有别。

> 盖尝论之：心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心、道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心，亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。……精则察夫二者之间而不杂也，一则守其本心之正而不离也。从事于斯，无少间断，必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安、微者

著，而动静云为自无过不及之差矣。①

朱子此说不同于吕子的是，他把“心”掰开为两片，一片为“道心”，一片为“人心”，以为“道心”“原于性命之正”，才具先验性与绝对性；“人心”“生于形气之私”，却不免是经验的与相对的。因而人的修持亦要分开两路，一路为“尊德性”，另一路为“道问学”：

> 德性者，吾所受于天之正理。……尊德性者，所以存心而极乎道体之大也。道问学，所以致知而尽乎道体之细也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽，不以一毫私意自累，涵泳乎其所已知，敦笃乎其所已能，此皆存心之属也。析理则不使毫厘之差，处事则不使有过不及之谬，理义则日知其所未知，节文则日谨其所未谨，此皆致知之属也。②

所谓“尊德性所以存心而极乎道体之大者”，属“涵泳乎其所已知，敦笃其所已能”者，此无疑是在认“性”即“心”，“心”即“觉”；所谓“道问学所以致知而尽乎道体之细者”，属“理义则日知其所未知，节文则日谨其所未谨”者，此又显然以为“性”与“心”有分。在“性”、“心”有分的情况下，“性”为存在的、待知的，“心”为觉知的、能知的。然而，每个个人的存在不免带有殊相性，不免受“形气之私”的局限，借“尊德性”一路成德是很困难的，故朱子于日常教授中实际上更多地强调“心”、“性”二分，强调“致知”，即“道问学”一路。《朱子语类》记朱子语：

> 灵处只是心，不是性。性只是理。③
>
> 所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。④

① 《中庸章句》，《四书集注》，页14。
② 同上书，页35－36。
③ 《朱子语类》卷五，页85。
④ 同上。

心与性自有分别。灵底是心，实底是性。灵便是那知觉底。如向父母则有那孝出来，向君则有那忠出来，这便是性。如知道事亲要孝，事君要忠，这便是心。①

此间，朱子均已“心”、“性”二分为言。在二分的情况下，“性”被存在化了，“心”则只具经验觉知的意义。

朱子均已“心”、“性”二分为言。“性”被存在化了，“心”则只具经验觉知的意义。

四、关于“心”与“天”

这里涉及的，是主体之“心”成就的德性境界和此种境界与外在世界的关系问题。

在《中庸》本文中，涉及这一问题的，主要见于下列提法：

致中和，天地位焉，万物育焉。

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

人的心智、德性被存在化、自然化后，自然界、存在界同时也是属灵化了的。

诚者，非自诚己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也。……天地之道，可一言而尽也。其为物不贰，则其生物不测。

① 《朱子语类》卷十六，页323。

天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。

《中庸》的这类提法，大意均指唯成“德”（至仁、至诚）方可成“物”（赞天地之化育）；唯成“物”，才得以完成此成“德”。

我们看郑玄、孔颖达的有关注疏。在释“致中和”句时，孔氏称：

致中和，天地位焉，万物育焉，……言人属所能至极中和，使阴阳不错，则天地得其正位焉。生成得理，故万物其养育焉。

在疏“（天道）其为物不二，其生物不测”句时，孔氏又称：

言圣人行至诚接待于物，不有差二，以此之故，能生殖众物，不可测量，故郑玄云：言多无数也。

依孔氏的说法，圣人（人君）之行事如果可以做到“致中和”，即使阴阳调和，则可以引致天地阴阳之调和；天地阴阳调和，则可使百物顺利地生成长养，人由是得以与天地参。此间，连通人（圣人、人君）与天地的，仍为汉唐人信守的宇宙论：依此宇宙论，人与天地万物同为阴阳二气所化生，故具有气的通感性；天地万物的任何变化，固然会成为人事变化的某种征兆，人事（特别是人君）的所作所为，也会引致天地万物的应合性。此中，人的心智、德性被存在化、自然化后，自然界、存在界同时也是属灵化了的。

再看吕大临的解释。吕子在释“致中和”句时称：

人者与天地并立而为三。尽人之性，则人道立；人道立，则经纶天地之大经，而天尊地卑，上下定矣。人道不立，则经不正；经不正，则颠倒逆施，天地安得而位诸。尽物之性，则昆虫草木，与吾同生者也。不合围，不掩群，至于不麛不卵，

不杀胎，不覆巢，此虽赞天地之化育，就政事之所及，而至诚上达，与天地同流，化育万物者，致中和之效也。①

吕大临此所谓"尽人之性则人道立"者，即从人的内在德性开显作为外在社会建构的治国之道。依上所述，在吕子看来，人的德性不是由宇宙本原先天给定的，不是存在性与实然性的，而是人在敬仰天地宇宙生化的伟大功能中产生，由人自己认定的，应然性的，故借此开显的社会建构与外王之道，便亦具应然性。这是以德性笼罩社会事相。所谓由"尽人之性"而"尽物之性"者，吕子直以人一主体的同情心（"不合围，不掩群"等）开出，由同情心而关切万物之长养，而成就万物之生生，而"赞天地之化育"。这依然是以道德本心笼罩外在世界。

在吕子看来，人的德性是人在敬仰天地宇宙生化的伟大功能中产生，是由人自己认定的，应然性的。

吕大临对"成己，仁也；成物，知也"一段话解释，重申了这一取向：

诚虽自诚也，道虽自道也，非有我之得私也，与天不同之而已。故思成己，必思所以成物，所谓仁知之具也。性之所固有，合内外而无间者也。夫天大无外，造化发育，皆在其间，自无内外之别。人有是形，而为形所梏，故有内外生焉。内外一生，则物自物，己自己，与天地不相

在朱子看来，"物"作为"殊相"是受"理"这种"共相"支配、涵盖的。

① 《礼记解·中庸》，《辑校》，页274－275。

似矣，反乎性之德，则安有物我之异，内外之别哉？故具仁与知，无己无物，诚一以贯之，合天德而施化育，故能时措之宜也。①

此所谓"天大无外，造化发育，皆在其间，自无内外之别"者，所依据的，仍为宇宙论；由宇宙生化之无别无私，而体证到人应由成己而成物；借成己成物，人得以"合天德而施化育"。

再看朱熹的《中庸章句》。朱子释"唯天下至诚，唯能尽其性"句称：

人物之性，亦我之性，但以所赋形气不同而有异耳。能尽之者，谓知之无不明而处之无不当也。②

此以"知之无不明而处之无不当"释"尽性"，显然是把"尽性"看作"认知"事而非"德性"扩充事。

朱子于释"诚者物之终始，不诚无物"句又谓：

天下之物，皆实理之所为，故必得是理，然后有是物。所得之理既尽，则是物亦尽而无有矣。③

此即以"理"、"物"为共、殊关系。在朱子看来，"物"作为"殊相"是受"理"这种"共相"支配、涵盖的。故只要"心"把捉到"理"，则亦必把捉到"物"，此所谓"尽物"。朱子于《大学章句》补"格物致知"传称：

是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁

---

① 《礼记解·中庸》，《辑校》，页301。
② 《中庸章句》，《四书集注》，页33。
③ 同上书，页34。

然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。

朱子此正将在“德性”（诚）上的“尽性”（心）—“尽物”说，作“知性”上的“尽理”（公共的）—“尽物”（殊相的）论。

五、价值评议

依上所述，在对《中庸》的解释上，汉唐时期之郑玄、孔颖达，北宋之吕大临，南宋之朱熹，各有差别。这些差别归结起来，大体上可以说，郑、孔二氏与吕子，所取的解释框架都是古典之“气”论，而朱子所取的为“理”论，这是郑、孔、吕三氏之学所不同于朱子者；然于“气”论中，郑、孔二氏更多地夹带有汉唐时代流行的带有神秘经验色彩的通感说，这是吕子所未予接收的。就吕子（与其师张载）明确认定气化宇宙为一无目的性的自然过程而言，吕子的解释亦可以说是趋向“理性化”而近于朱子的。然吕子所重的为带有信仰性的价值理性，朱子由于致力于把主体的价值认定赋予在认知上、在学理上可以接受的意义，是已更趋向于知识理性化了。

必须指出的是，对《中庸》的如上三种不同的解释，决不可以说越往后，由于“理性”的分量越重而体现了“思想的发展”或“思想的成熟”。实际上，不同的思想进路，表征着不同时代、不同地域的人们的生存境遇、生存方

不同的思想进路，表征着不同时代、不同地域的人们的生存境遇、生存方式与思想信仰，它们提供着各自不同的价值意义。

式与思想信仰，它们提供着各自不同的价值意义。

就汉唐时期郑玄至孔颖达所信从的“气”论而言，它所凸显的为先天才情。从董仲舒之“性三品”说，刘劭的《人物志》，到韩愈的《原性》论，所认允的，都是这种先天命赋的才情。这种先天才情作为自然气化的产物，纯出于偶然性，王充《论衡》之“命偶”说，代表了汉唐人对个人遭际先天决定论的通常见解。“命偶”不免为神秘的，故汉唐时代巫术也很兴盛。然承认先天禀赋所营造的文化生态，便是重个人气质、个人才情、个人品格。这种重个人禀赋、个人才情的风尚，见诸于公共事业的建树上，便铸造了英雄人格；见诸于个人的生命情调上，便引发了具浪漫主义色彩的“魏晋风度”。在“气”论的笼罩下，汉唐有如此盛世与如许人物，又岂可以因无法用“理性”予以范围而轻忽之？

两宋之后，以程、朱为代表，推重“理”论。“理”论所强调的，本是先验理性。在程、朱力求将之置于在认知的层面上可以接受的情况下，亦可作知识理性看。“理”论或“理”性所关切的，是公共的秩序与规则。在程、朱赋予“理”以形上意义之时，“公共”的东西具有绝对至上性。个人禀赋、个人才情被视为“形气之私”。故每个个人必须“变化气质”，由是而成贤成圣。显然，“理”论更看重圣贤气象。圣贤追求，作为个人的内在精神追求，无疑具有很高的价值。这一点，牟宗三先生等辈，有充分的肯定。然而，当着这种追求被赋予公共意义时，它毕竟忽略了“殊相”与个性；当着这种公共的东西被赋予知识的、从而是定然性的意义时，它甚至变为死板、划一和外在强制性的东西了。

在与郑、孔二氏和程、朱二子的不同解释框架及其开显的不同意义的比较中，吕大临(及其师张载)的注疏便显得有其独特处。如上所说，吕子亦取“气”论，然毋予于“气”论带出的神秘的感通论。他关切的是“气”论所认可的气化宇宙的流动性与变动性(所谓“生生不已”)。由流动的暂驻而有“中”。吕大临称“‘天命之谓性’，即所谓中”，“(人)受天地之中以生”，“所谓中者，性与天道也”，即指此。此“中”为“性”，有别于以“理”为“性”者，“理”是定然如此的，不处变动中的；“中”却是指称一种存在状态，它是不定的，可变动的。故吕大临又以“时”论

"中"而称"时中"。"时中"的概念是与具体性、生成性和历史性相联系的。所谓具体性、生成性是指，道德(精神追求)问题不是一个悬空的"理"的问题，而是一件一件该做的"事"的问题；在把道德问题归结为"理"的情况下，它变成了确定不变的准则，而在把它看作为一件一件该做的"事"的情况下，它是日新日日新的，即不断生成的。正是借这种"生成"性，我们才可以理解《中庸》"能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育，……可以与天地参矣"这类非知识性话语。依此可见，吕大临的《礼记解·中庸》，显然更接近《中庸》原意。所谓历史性则是指，既然在宇宙大化中任何一种存在状态以及它的确当性都是具体的，与时间相联系的，而非超越时间定然如此的，此即意谓可以容纳在新的历史时期对以往的东西作新的解释。这一点所表明的，是吕大临以"中"论"性"凸显"时中"，其实更具解释学的意义。当然，吕大临杂于张载关学与二程洛学之间，不少提法自有不一处。吕子之《中庸解》，亦在为朱子所吸纳与消化之后，被遮盖了。然而，吕子疏解之独特价值，却是不容忽视的。

吕大临以"中"论"性"，凸显"时中"，其实更具解释学的意义。

(作者工作机构：中山大学哲学系)

王阳明『四句教』的三次辩难及其诠释学意蕴

陈立胜

【提 要】

本文旨在通过对王阳明“四句教”的三次辩难的论辩措辞与论辩双方所预设的“信念”进行共时态与历时态的考察，并在此基础上管窥新儒学传统（尤其是陆王传统）演化过程中的权威（圣经、圣人、圣传）与个体的体验（心）之间、经典与诠释之间、正统与创新之间存在的种种互动与张力，以期有助于把握儒学传统的诠释性品格及其相关问题。

全文共分五节。第一节说明全文的主要内容及主旨。第二节考察钱德洪与王龙溪就“四有”与“四无”所展开的争论。第三节探讨许孚远“九谛”与周汝登“九解”之辨。第四节分析顾泾阳与管东溟就无善无恶所发生的争辩。第五节则进一步辨析三次辩难之异同及其诠释学意蕴。

本文认为，三次辩难之变化，既反映出明末思想演进的走向，也透露出各自相关语境的变迁。辩难所牵涉到的几个不同的向度[圣人权威向度、经传向度、功夫践履向度、心（体验）向度]在不同的辩难过程中是不断游移的，三次辩难也反映了儒学信仰共同体与其圣经文本之间的辩正关联及其历史变迁。

一、引　言

辩难与一般的对话不同，辩难的艺术是通过论辩而折服对方的艺术。

王阳明"四句教"有"悬题"之称，乃明朝思想史之一大公案，四句之中，尤以首句"无善无恶是心之体"，而致释者聚讼纷纭。由此而起种种学术辩难竟长达数世纪之久。有积极的张扬者如王龙溪，有谨慎的存疑者如清儒李绂，①有否认者如刘宗周、黄宗羲师徒，②有激烈的批判者如王夫之、颜元、张烈之流。③ 本文拟处理的围绕四句教所发生三次辩难事件，皆处在16世纪中的三个时间段内。依时间先后分别为：(1)钱德洪(1496－1574)与王龙溪(1498－1583)"四有"与"四无"之辩(1527)，此属同门之争。二人皆为浙中王门。(2)许孚远(1535－1604)与周汝登(1547－1629)"九谛"与"九解"之文字官司(1592年前后)，此属异门之争。许是湛门(甘泉)弟子，周系泰州学派罗汝芳之弟子。④ (3)顾泾阳(1550－1612)与管东溟(1537－1608)之辩(1598)，此属有朱子

① 李绂之《心体无善恶说》有"'无善无恶心之体'本龙溪所记《天泉会语》，果否出于阳明先生尚未可知"之语，见李绂，《穆堂学案》，载杨向奎、《清儒学案新编》(济南：齐鲁书社，1994)，第三卷，页598。

② 见黄宗羲，《明儒学案・江右学案一》(北京：中华书局，1985)，页334－335。又参黄宗羲：《与友人论学书》，《黄宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，1993)，第十册，页148－149。

③ 张烈甚至称"阳明一出而尽变天下之学术，坏天下之人心"，见张烈，《读史质疑》卷四，转引自秦家懿，《王阳明》(台北：台湾东大图书公司，1997年第3版)，页154。

④ 周汝登为罗汝芳弟子，此袭《明儒学案》之说法。中国社会科学院彭国翔博士认为周实乃王龙溪之弟子，与罗汝芳只有疏远的关系。

学倾向的东林学派与泰州后学之争。

辩难与一般的对话不同，辩难的艺术是通过论辩而折服对方的艺术。它既需要有适合自己的措辞，[①]同时还要给出让对方信服的理由与证明。因此，辩难的双方都希望以对方可以接受的原则去驳斥对方所持的观点，换言之，双方都将一些比辩论的论点更基本的原则视为共同的前提。这些被预设的前提是不需要给出理由的，因为，任何给出的理由都不比这些前提更基本、更具合法性。用维特根斯坦的话说，任何证明都是有尽头的，"在有充分根据的信念的根基处，存在着的是无根基的信念。"[②]这些作为共同前提的信念是理解对方、说服对方的基线，也是双方可以共同诉诸的合法性之源。维特根斯坦曾把这些信念比作是相对固定的"河床"，一切冲刷它们的河水（具体的观点）之流动都受到这一河床地形的制约。当然，河床也有改道的时候，这相当于信念的"改宗"或范式的转换。依此，我们可以尝试在上述的三次辩难中，寻找出每一次论辩的措辞与双方共同持有的基本信念项，在此基础上寻获三次辩难所共同持有的基本信念项，并进而看清楚先前的哪些基本信念项失效了，而被新的信念项取代了。通过这种对三次辩难的论辩措辞与河床信念的共时态与历时态的考察，可以使我们从一个侧面认识新儒学传统（尤其是陆王传统）演化过程中的权威（圣经、圣人、圣传）与个体的体验（心）之间、经典与诠释之间、正统与创新之间存在的种种互动与张力，检讨这种关联亦有助于我们把握儒学传统的诠释性之品格及其相关之问题。

二、钱德洪对王龙溪："四有"对"四无"(1527)

"四句教"文本常见的有三种，以刊行时间先后计：(1)《传习录》（下）；(2)《阳明年谱·三》；(3)《王龙溪全集》卷一《天泉证道记》。前

---

① 措辞一词在此取说服论述之手法，诸如譬喻、诉诸权威等意，参麦克洛斯基等著，许宝强译，《社会科学的措辞》(北京：三联书店，2000)，页7－29。

② 参 Wittgenstein, On Certainty(New York：Harper & Row, Publishers, 1969)，页33。

两种系钱德洪整理，通常以为亦得到王龙溪的认可，后一种为龙溪弟子所编。其它相关文献基本上没有超出上述三种文本的内容。[①]《传习录》的记载如下：

> 丁亥年九月，先生起复征思田。将命行时，德洪与汝中论学，汝中举先生教言曰："无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。"德洪曰："此意如何？"汝中曰："此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物矣。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。"德洪曰："心体是天命之性，原是无善无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在。格致诚正，修此正是复那性体功夫。若原无善恶，功夫亦不消说矣。"是夕侍坐天泉桥，各举请正。先生曰："我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见正好相资为用，不可各执一边。我这里接人原有此二种。利根之人直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。

---

① "四句教"文本之考订，可参以下著述：(1)陈来，《有无之境：王阳明哲学的精神》(北京：人民出版社，1991)，页193－203；(2)彭高翔，《明刊〈龙溪会语〉及王龙溪文集佚文——王龙溪文集明刊本考略》，《中国哲学》第十九辑(长沙：岳麓书社，1998)，页330－376；(3)吴震，《天泉证道小考——以〈龙溪会语〉本为中心》，吴光主编，《阳明学研究》(上海：上海古籍出版社，2000)，页168－181。

利根之人一悟本体，即是功夫，人己内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶。功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”既而曰：“已后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨：**无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物**，只依我这话头随人指点，自没病痛。此原是彻上彻下功夫。利根之人，世亦难遇，本体功夫，一悟尽透。此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人！人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小，不可不早说破。”是日德洪、汝中俱有省。[1]

《天泉证道记》除多了一层神秘色彩，诸如，四句教乃“传心密藏”，“今既已说破，亦是天机该发泄时，岂容复秘”云云之外，还多了“四无”、“四有”之字眼：“四无之说为上根人立教，四有之说为中根以下人立教”。“四无”说乃龙溪所主，内容无非是《传习录》所记的“若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物”，以及《天泉证道记》所添补的“盖无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神”。“四有”说乃德洪所持，但令人不解的是无论是《传习录》、《阳明年谱·三》还是《天泉证道记》都没有“四有”说内容的具体记载。四句教是“一无”（首句）、“三有”（后三句）。那么，“四有”说文本应是什么呢？依陈来先生的看法，年谱文本透露出一点信息。年谱文本与《传习录》（下）有一处有较大的出入，即多了一段德洪请问的内容：“德洪请问。先生曰：‘有只是你自有，良知本体原来无有，本体只是太虚。太虚之中，日月星辰，风雨

① 《传习录》（下），《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），页117—118。

露雷，阴霾饐气，何物不有？而又何一物得为太虚之障？人心本体亦复如是。太虚无形，一过而化，亦何费纤毫气力？德洪功夫须要如此，便是合得本体功夫。'"①这一段专门解释本体之无的文字，在陈来先生看来，说明德洪对四句教中的本体问题是有疑问的，这也意味着德洪的"四有"说与阳明"四句教"是有所不同的（四句教毕竟只是"三有"）。那么，德洪的四有说究竟是什么呢？陈来认为答案就在江右王门的另一重镇邹东廓的《青原赠处》，邹的文字记载道：阳明赴两广，钱、王二人依师命各言所学，德洪曰："至善无恶者心，有善有恶者意，知善知恶是良知，为善去恶是格物。"龙溪曰："心无善而无恶，意无善而无恶，知无善而无恶，物无善而无恶。"阳明笑曰："洪甫须识汝中本体，汝中须识洪甫功夫。"②由此陈来先生断定，东廓此处所记述的就是钱德洪的"四有"说。

这样，如果我们认可陈来先生的断定，那么，实际上围绕王阳明的四句教，在阳明器重的两个高足③ ——钱德洪与王龙溪那里，便有两种不同的理解："四有"对"四无"。两人分歧的焦点看来并不在本体上，尽管《年谱》

实际上围绕王阳明的四句教，在阳明器重的两个高足——钱德洪与王龙溪那里，便有两种不同的理解："四有"对"四无"。

① 《年谱三》，《王阳明全集》，前引书，页1306。

② 黄宗羲，《明儒学案·江右王门学案一》，前引书，页334。

③ 《明儒学案》记载，王阳明平濠归越后，四方之士来学越者日众，钱德洪与王龙溪负责"疏通其大旨，而后卒业于文成，一时称为教授师。"见《明儒学案·浙中王门学案一》，前引书，页225。

德洪"请问"与阳明本体之解答这一段文字暗示出德洪对四句教首句本来心存疑虑，然而双方辩论的中心是"定本"与"权法"问题，亦即功夫问题。这确实有点不可思议，明明德洪"四有"之首句"至善无恶者心"与四句教之首句"无善无恶是心之体"在文字上差异甚大，而且德洪本来对本体问题存有疑虑，为什么四句教首句却不成为两人争论的焦点呢？是不是将邹东廓的记载视为"四有"是有问题的，所谓的德洪"四有"说实际上就是阳明的"四句教"呢？抑或德洪的疑虑只是发生在天泉证道之前，而天泉证道时，德洪早已接受了阳明的四句教了呢？① 此考据之问题，非本人所胜任，故存而不论，不过，需要指出的是，德洪之学有"数变"之称，这一点黄宗羲在《明儒学案》中专门点过。《传习录》（下）更有"洪于是时（阳明起行征思田，德洪、汝中追送严滩——引者）尚未了达，数年用功，始信本体工夫合一"之记载。但无论如何，四句教的首句没有成为德洪与汝中辩论的物件，在复杨斛山的信中，钱德洪明确指出：

> 人之心体一也，指名曰善可也，曰至善无恶亦可也，曰无善无恶亦可也。曰善、曰至善，人皆信而无疑矣，又为无善无恶之说者，何也？至善之体，恶固非其所有，善亦不得而有也。至善之体，虚灵也，犹目之明、耳之聪也。虚灵之体不可先有乎善，犹明不可先有乎色，聪不可先有乎声也。目无一色，故能尽万物之色；耳无一声，故能尽万物之声；心无一善，故能尽天下万事之善。今之论至善者，乃索于事事物物之中，先求其所谓定理者，以为应事宰物之则，是虚灵之内先有乎善也。虚灵之内，先有乎善，是耳未聪而先有乎声，目未视而先有乎色也……故先师曰："无善无恶者心之体"，是对后世格物穷理之学，先有乎善者立言也。因时设法，不得已之

① 方祖猷先生力主所谓的"四有"就是阳明的"四句教"本身，并给出了学理上的解释。见方祖猷：《天泉证道的"四句教"与"四无说"》，吴光主编，《阳明学研究》，前引书，页158—159。

辟焉耳。①

这一大段精彩文字清楚表明，此时的德洪对本体的理解与王阳明、王龙溪的理解毫无二致。

因此德洪对龙溪"四无"说的不满不在于首句，而在于后三无。依德洪之见，若像王龙溪那样认为意、知、物亦无善恶言，那么，修复本体的功夫便无从谈起，实功无从保任。他在复龙溪的信中曾直言相陈：

> 日来论本体处，说得十分清脱，及征之行事，疏略处甚多。此便是学问落空处。②

在他看来，"四无"说尽管有其直趋本体、易简自然之一面，但不免有空疏枯寂、略于实事之弊：

> 吾心本与民物同体，此是位育之根，除却应酬更无本体，失却本体便非应酬。苟于应酬之中，随时随地不失此体，眼前大地何处非黄金。若厌却应酬，必欲去觅山中，养成一个枯寂，恐以黄金反混作顽铁矣。③

---

① 《复杨斛山》，《明儒学案·浙中王门学案一》，前引书，页235。

② 《复王龙溪》，《明儒学案·浙中王门学案一》，前引书，页233。

③ 同上书，页234。

他还说：

龙溪之见，伶俐直截，泥工夫于生灭者，闻其言自当省发。但其于见上觉有着处，开口论说，千转百折不出己意，便觉于人言尚有漏落耳。执事之着，多在过思，过思，则想象亦足以蔽道。①

因此，德洪"四有"说重在"后天诚意"、重在修的功夫，而与重"悟"的王龙溪形成鲜明对照，德洪本人对此亦颇有自觉，《会语》中的一段话可以引为佐证：

灵通妙觉，不离于人伦事物之中，在人实体而得之耳，是之谓心悟。世之学者，谓斯道神奇秘密，藏机隐窍，使人渺茫恍惚，无入头处，固非真性之悟。②

与强调"入处"的德洪不同，龙溪更重视"当下"：

当下本体，如空中鸟迹，水中月影，若有若无，若沈若浮，拟议即乖，趋向转背，神机妙应。当体本空，从何处识他？③

与德洪主"修"不同，龙溪更注重"悟"：

良知在人，不学不虑，爽然由于固有，神感神应，盎然出于天成。本来真头目，固不待修证而后全。④

---

① 《与季彭山》，《明儒学案·浙中王门学案一》，前引书，页234。

② 《会语》，《明儒学案·浙中王门学案一》，前引书，页230。

③ 《语录》，《明儒学案·浙中王门学案二》，前引书，页246。

④ 同上书，页248—249。

与德洪倡“后天诚意”不同，龙溪扬天则流行、触机即发：

> 良知是天然之灵窍，时时从天机运转。变化云为，自见天则，不须防检，不须穷索，何尝照管得？又何尝不照管得！①

三、许孚远对周汝登："九谛"对"九解"(1592)

周汝登是无善无恶说的积极鼓吹者，“四无”说得以在明末广为流传，他是功不可没的。② 许孚远属湛门派，但亦颇亲近王学，《明史》说他“笃信良知，而恶夫援良知以入佛者”，因而与王门后学发生过激烈的争辩。先是与同郡人罗汝芳“讲学不合”，后又与罗的弟子杨起元、周汝登南都并主讲席而彼此“论益龃龉”。③ 周汝登在讲席上拈出天泉证道发明，许孚远作《九谛》难之，周则以《九解》相辩。《明儒学案》给我们记载了这一辩难的全过程。④

---

① 《语录》，《明儒学案·浙中王门学案二》，前引书，页245。

② 冈田武彦认为“四无”说在明末广泛流行，“实际上是多亏了海门之力”。见冈田武彦著，吴光等译，《王阳明与明末儒学》(上海：上海古籍出版社，2000)，页189。

③ 《明史》(北京：中华书局，1997)，页1870。

④ 以下相关的引文均出自该书，不再一一注明出处。因本文之旨趣重在辩难措辞方面的考察，故有意撇开义理方面之诠释。对于“九谛”、“九解”文本义理的详细疏解可参蔡仁厚，《新儒家的精神方向》(台北：台湾学生书局，1988年)之十六章“王门天泉‘四无’宗旨之论辩”，页239－276(感谢杨祖汉先生对此的指点及赠送相关资料)。

谛一云：《易》言元者，善之长也。又言继之者善，成之者性。《书》言德无常师，主善为师。《大学》首提三纲，而归于止至善。夫子告哀公以不明乎善，不诚乎身。颜子得一善，则拳拳服膺而弗失。《孟子》七篇，大旨道性善而已。性无善无不善，则告子之说，孟子深辟之。圣学源流历历可考而知也。今皆舍置不论，而一以无善无恶为宗，则经传皆非。

许援引经传，说明宗善乃深有所本，因而欲以无善无恶为宗则必然意味着与圣学传统的对立。这样，从一开头，许就将周置于一二难抉择的困境中：或者以善为宗，而弃无善无恶；或者以无善无恶为宗，弃圣学源流于不顾而自绝于经传。

周的应对很巧妙，他指出为善去恶与无善无恶乃两个不同层面："维世范俗，以为善去恶为堤防，而尽性知天，必以无善无恶为究竟。"这两个层而不仅不相矛盾，而且应是相贯相通："无善无恶，即为善去恶而无迹，而为善去恶，悟无善无恶而始真。"而宗善一说所宗之善实是有对待的善，因面难明无善无恶之"至善"乃是超对待的：

今必以无善无恶为非然者，见为无善，岂虑入于恶乎。不知善且无，而恶更从何容？无病不须疑病。见为无恶，岂疑少却善乎？不知恶既无，而善不必再立，头上难以安头。① 故一物难加者，本来之体，而两头不立者，妙密之言。

至于经传中言善字，固然多是善恶相对待，但于发明心性处，则善不与恶对待，《大学》善上加一"至"字曰"至善"，即为表明其无对待义，如荡荡难名为至治，无得而称至德，以及至仁、至礼等等一样，"皆因不可名言拟议，而以至名之"，无善无恶与"经传之旨"不违而相通。

① 此处句读与中华书局沈芝盈点校本有所不同。

谛二云：宇宙之内，中正者为善，偏颇者为恶，如冰炭黑白，非可私意增损其间。故天地有贞观，日月有贞明，星辰有常度，岳峙川流有常体，人有真心，物有正理，家有孝子，国有忠臣。反是者，为悖逆，为妖怪，为不祥。故圣人教人以为善而去恶，其治天下也，必赏善而罚恶。天之道亦福善而祸淫。积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃，自古及今，未有能违者也。而今曰无善无恶，则人将安所趋舍者欤？

许以善恶为独立于主观私意之外的客观存在的价值，言外之意，无善无恶将善恶囫囵搅在一起，属私意增损。

周的回应策略是以其人之道还治其人之身："中正"云云、"偏颇"云云，不正是私意增损吗？一切有对待的价值，都是"两头语"，是"增损法"：

不可增损者，绝名言无对待者也。天地贞观，不可以以贞观为天地之善，日月贞明，不可以贞明为日月之善……人有真心，而莫不饮食者此心，饮食，岂以为善乎？物有正理，而鸢飞鱼跃者此理，飞跃岂以为善乎？有不孝而后有孝子之名，孝子无孝；有不忠而后有忠臣之名，忠臣无忠。若有忠有孝，便非忠非孝矣……

如此，善恶皆只具有“负面的意义”，皆属私意增损。

谛三云：人心如太虚，元无一物可着，而实有所以为天下之大本者在。故圣人名之曰中，曰极，曰善，曰诚，以至曰仁，曰义，曰礼，曰智，曰信，皆此物也。善也者，中正纯粹而无瑕疵之名，不杂气质，不落知见，所谓人心之同然者也，故圣贤欲其止之。而今曰无善，则将以何者为天下之大本？其为物不贰，则其生物不测，天地且不能无主，而况于人乎？

心如太虚、无一物可着、不杂气质、不落知见，此种种之说法完全与无善无恶之本体性状无别，这无疑给周汝登授以把柄，周的辩解自然借机发力，心如太虚云云：

已是斯旨矣，而卒不放舍一善字，则又不虚矣，又着一物矣，又杂气质，又落知见矣，岂不悖乎？太虚之心，无一物可著者，正是天下之大本，于此之外，另立一大本，则皆以为更有一物，而不与太虚同体，无惑乎？

周的辩解可谓深契阳明之“原意”，阳明曾将恶念既去而又存个善念之做法讥为“日光之中添燃一灯”，实亦是申明此义。

谛四云：人性本善，自蔽于气质，陷于物欲，而后有不善。然而本善者，原未尝泯灭，故圣人多方诲迪，使反其性之初而已。祛蔽为明，归根为止，心无邪为正，意无伪为诚，知不迷为致，物不障为格，此彻上彻下之语，何等明白简易。而今曰心是无善无恶之心，意是无善无恶之意，知是无善无恶之知，物是无善无恶之物，则格知诚正工夫，俱无可下手处矣。岂《大学》之教，专为中人以下者设，而近世学者，皆上智之资，不待学而能者欤？

此是下手功夫的质疑，此处许的疑惑与钱德洪对王龙溪"四无"说的疑惑相似，而周的回应亦颇类似王龙溪的回应：

心意知(原文为"之"字，参照谛八引文当为知字，今依审阅者意见改为"知"字——引者)物，只是一个，分别言之者，方便语耳。下手功夫，只是明善，明则诚，而格致诚正之功更无法。

谛五云：古之圣贤，秉持世教，提撕人心，全靠这些子秉彝之良在。故曰："民之所好好之，民之所恶恶之。"……惟有此秉彝之良，不可残灭，故虽昏愚而可喻，虽强暴而可驯，移风易俗，反薄还淳，其操柄端在于此。奈何以为无善无恶，举所谓秉彝者而抹杀之？是说倡和流传，恐有病于世道非细。

谛六云：登高者不辞步履之难，涉川者必假舟楫之利，志道者必竭修为之力。以孔子之圣，自谓下学而上达，好古敏求，忘食忘寝，有终其身而不能已者焉。其所谓克己复礼，闲邪存诚，洗心藏密，以至于惩忿窒欲，改过迁善之训，昭昭洋洋，不一而足也。而今皆以为未足取法，直欲顿悟无善之宗，立跻神圣之地，岂退之所谓务胜孔子者邪？在高明醇谨之士，着此一见，犹恐其涉于疏略而不情，而况天资鲁钝，根器浅薄者，随声附和，则吾不知其可也。

以上两谛皆是从后果、功效方面质疑无善无恶，周分别回以无善无恶之体认：

去缚解粘，归根识止，不以善为善，而以无善为善，不以去恶为究竟，而以无恶证本来，夫然后可言诚正实功，而收治平之效。

文成何尝不教人修为？即无恶二字，亦足竭力一生，可嫌少乎？既无恶，而又无善，修为无迹，斯真修为也。

谛七云：《书》曰："有其善，丧厥善。"言善不可矜而有也。先儒亦曰："有意为善，虽善亦粗。"言善不可有意而为也。以善自足则不弘，而天下之善，种种固在。有意为善则不纯，而吉人为善，常惟日不足。古人立言，各有攸当，岂得以此病彼，而概目之曰无善？然则善果无可为，为善果亦可已乎？贤者之疑过矣。

此谛，许本来亦是要从功效方面驳斥无善无恶说，然他偏偏毫无必要地援引《书》之有善丧善云云作依据，周对这一"大礼"自然是照单全收：

有善丧善，与有意为善，虽善亦私之言，正可证无善之旨。尧舜事业，一点浮云过太虚，谓实有种种善在天下，不可也。吉人为善，为此不有之善，无意之善而已矣。

谛八云：王文成先生致良知宗旨，元与圣门不异。其集中有"性无不善，故知无不良。良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，但不能不昏蔽于物欲，故须学以去其昏蔽。"又曰："圣人之所以为圣人者，以其心纯乎天理，而无人欲之私也。学圣人者，期此心之纯乎天理，而无人欲，则必去人欲而存天理。"

又曰：

“善念存时，即是天理。立志者，常立此善念而已。”此其立论，至为明析。“无善无恶心之体”一语，盖指其未发廓然寂然者而言之，而不深惟（疑当为“违”字——引者）《大学》止至善之本旨，亦不觉其矛盾于平日之言。至谓“有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，则指点下手工夫，亦自平正切实。而今以心意知物，俱无善恶可言者，窃恐非文成之正传也。

这差不多是许孚远九谛中的“底线”，表明他真正反对的对象，不是阳明的四句教，而是王龙溪的“四无”说，指出“四无”说不是阳明正传。相应的，周汝登的反击也就从“底线”入手：

致良知之旨，与圣门不异，则无善恶之旨，岂与致良知异耶？不虑者为良，有善则虑而不良矣。“无善无恶心之体”一语，既指未发廓然寂然处言之，已发后岂有二耶？未发而廓然寂然，已发亦只是廓然寂然。知未发已发不二，则知心意知物难以分析，而四无之说，一一皆文成之秘密。非文成之秘密，吾之秘密也，何疑之有？

谛九云：龙溪王子所著《天泉桥会语》，以四无四有之说，判为两种法门，当

时绪山钱子已自不服。《易》不云乎，“神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。”神明默成，盖不在言语授受之际而已。颜子之终日如愚，曾子之真积力久，此其气象可以想见，而奈何以玄言妙语，便谓可接上根之人？……且云“汝中所见是传心密藏，颜子、明道所不敢言，今已说破，亦是天机该发，世时岂容复秘？”嗟乎！信斯言也，文成发孔子之所未发，而龙溪子在颜子、明道之上矣。……窃恐《天泉桥会语》画蛇添足，非以尊文成，反以病文成。……

在谛九中，许孚远使出了最后的撒手锏——儒家的尊古传统，如两种法门、两种根器之判成立，则龙溪远超颜子、明道之上，阳明远超孔子之上，今人胜古之圣人，此岂不狂妄之极！许由尊古而疑今，疑以阳明之圣不会对古圣如此不敬，因而疑“四有”、“四无”乃龙溪所分，非阳明之作。

周汝登之应答有三。一是法门之判，并非龙溪专利，实乃“发自孔子”，“知所谓神而明，默而成，则知颜子之如愚，曾子之真积，自有其人微之处”。二是以亚圣孟子为例说明，谓颜子、明道不敢言等语，虽自觉过高，但亦是“论学话头”，“未足深怪”：“孟子未必过于颜、闵，而公孙丑问其所安，绝无逊让，直曰：‘姑舍是而学孔子。’……”三是给“四无”说“找出”一个源远流长的“道统”：

若夫四无之说，岂是凿空自创？究其渊源，实千圣所相传者。太上之无怀，《易》之何思何虑，舜之无为，禹之无事，文王之不识不知，孔子之无意无我，无可无不可，子思之不见不动，无声无臭，孟子之不学不虑，周子之无静无动，程子之无情无心，尽皆此旨，无有二义。天泉所证，虽阳明氏且为祖述，而况可以龙溪氏当之也耶？

如此，无善无恶不仅已为孔子所发，亦早为孔子之前的诸圣所发，而此亦遥相回应谛一之“以无善无恶为宗，弃圣学源流于不顾而自绝

于经传”之质疑。

四、顾泾阳对管东溟:“太极”对“无极”(1598)

顾泾阳与管东溟就无善无恶进行的辩论发生在1598年，这在当时是一个非常引人注目的话题。

顾泾阳是明末反对无善无恶说的干将，这一点黄宗羲曾有过专门的评价:“先生深患近世学者，乐趋便易，冒认自然，故于不思不勉，当下即是，皆令究其源头，果是性命上透得来否？勘其关头，果是境界上打得过否？而于阳明无善无恶一语，辩难不遗余力，以为坏天下教法，自斯言始。”[①]确实，驳斥无善无恶贯穿于泾阳一生的著述中，如《小心斋札记》、《泾阳藏稿》、《商语》、《证性编》。甚至在他起草的《东林会约》中，也专门列入大段文字批驳无善无恶说，其中有:

> 本体工夫原来合一。夫既无善无恶矣，且得为善去恶乎？夫既为善去恶矣，且得无善无恶乎？然则本体功夫一乎，二乎？将无自相矛盾邪？是故无善无恶之说伸，则为善去恶之说必屈，为善去恶之说屈，则其以亲义序别信为土苴，以学问思辨行为为桎梏，一切藐而不事者必伸。虽圣人复起，亦无如之何矣。[②]

① 黄宗羲，《明儒学案·东林学案一》，前引书，页1379。

② 《顾端文公遗书·东林会约》，《四库全书存目丛书·子部 四》(济南:齐鲁书社，1995)，页363。

无疑，拒斥无善无恶也理所当然地成了东林学派的一个重要任务，有论者甚至断定，东林派在发展方向上，最初就是以克服无善无恶思想为前提的。[①] 顾泾阳与管东溟就无善无恶进行的辩论发生在1598年，这在当时是一个非常引人注目的话题，辩论会场挤满了苏州、常州的读书人，两人也多次书信往来相互辩难。

管东溟力陈"无善无恶心之体"并非阳明凭空臆测，而是出自周敦颐之"太极本无极"说。王子拈出此心无善无恶之本体，不过是"重新周子之太极"而已。管东溟从周之"太极动而生阳，静而生阴……分阳分阴，两仪立焉"，推出太极乃"无阴无阳"状态，并断定阴阳二分对应于善恶二分，进而得出善恶不过是从阴阳而分，故必最终出于阴阳未分（亦即善恶未分）之太极本体（亦即心之体）这一结论，如此，四句教之合法性早在理学宗师周子那里已经得到奠定了。这一对周文的颇费周折的解读可谓"创造性的误读"之典型。而顾泾阳的回应同样表现出"创造性"的诠释之一面："太极本无极"之"本"字，乃"原来如是也"之意，太极本来就是无极，而非"本于"之意，仿佛太极之上还有无极似的。[②] 这样，通过将周子原本"本于"之"本"诠释为"本来"之"本"，而打掉东溟津津乐道的无极之"无"的品格：无极与太极无别，无别是"生天生地之本"。另外，顾泾阳还从语义分析上驳斥东溟：两仪未立、阴阳未分固然为周子太极一词之所涵盖，但"阴阳未分"并不就是"无阴无阳"，不然，周子文本中"动而静"、"静而动"又是指何物呢？因此，太极并非就是无阴无阳，即便可以将无善无恶与无阴无阳挂钩，也不能因此而将太极等同于无善无恶。

管东溟将"统体之善"与"散殊之善"二分，统体之善乃善之一般、善之本体，是"至善"；而散殊之善则系具体的仁义礼智等道德名目。统体之善超越于散殊之善，故可以说是"无善无恶"。顾泾阳则主"统

① 沟口雄三著，陈耀文译，《中国前近代思想之曲折与展开》（上海：上海人民出版社，1997），页201。

② 参侯外庐主编《宋明理学史》（北京：人民出版社，1997）相关章节。

体之善”与“散殊之善”不二，“统体之善，即散殊之善”：

> 一指其统体而言，所谓大德敦化也；一指其散殊而言，所谓小德川流也……且统体之善，即散殊之善也，何曾余却一毫。散殊之善，即统体之善也，何曾欠却一毫。①

这样，顾实际上是运用朱子理一分殊说而把东溟超绝于“多”的“一”重新置于“多”之中，从而表明本体（“一”）并非是超绝于“多”的虚无。如此，阳明学中之最高境界（化境）亦被泾阳视为“只是一善”，“不能以之消融一切善，则当说善为主”。②

阳明学中之最高境界（化境）亦被泾阳视为“只是一善”，“不能以之消融一切善，则当说善为主”。

顾泾阳还从本体与功夫的内在联系驳斥无善无恶之说：

> 夫自古圣人教人为善去恶而已，为善为其固有也，去恶去其本无也，本体如是，工夫如是，其致一而已矣。阳明岂不教人为善去恶？然既曰“无善无恶”，而

① 顾泾阳，《证性编·质疑·下》，前引书，页474。

② 此乃唐君毅先生之评断，唐先生还指出，阳明、龙溪、海门之无善无恶皆就“化境”上立论，人未至化境之先，只当有好善恶恶、为善去恶之事。“然阳明之徒，谓无善无恶即至善之语，仍有当‘以善为主’或‘以无善无恶为主’之问题。”由此，唐先生对泾阳之路数颇予首肯，称其为“由高明而道中庸，由混化而分辨”，“乃儒学当有一发展者”。见氏著：《中国哲学原论·原教篇》（台北：台湾学生书局，1990年全集校订版），页450～452。

又曰"为善去恶"，学者执其上一语，不得不忽其下一语也。何者？心之体无善无恶，则凡所谓善与恶，皆非我之所得有矣。皆非我之所得有，则皆感遇之应迹矣。皆感遇之应迹，则皆不足为本体之障矣。将择何者而去之？犹未也。心之体无善无恶，吾亦无善无恶已耳。若择何者而为之，便不免有善在；若择何者而去之，便不免有恶在；若有善有恶，便非所谓无善无恶矣。

确实，在传统儒学那里，惟因性善之本体，所以才有为善去恶之修行功夫，若依无善无恶之说，则功夫无从着手，择善则遗恶，择恶则遗善，哪里有什么无善无恶？接着泾阳对阳明的两种接人法门进行质疑：

阳明曰："四无之说，为上根人立教，四有之说，为中根以下人立教。"是阳明且以无善无恶，扫却为善去恶矣。既已扫之，犹欲留之，纵曰为善去恶之功，自初学至圣人，究竟无尽，彼直见以为是权教，非实教也。其谁肯听？既已拈出一个虚寂，又恐人养出一个虚寂，纵重重教戒，重重嘱咐，彼直见以为是为众人说，非为我辈说也。又谁肯听？夫何故欣上而厌下，乐易而苦难？人情大抵然也。投之以所欣，而复困之以所厌，畀之以所乐，而复撄之以所苦，必不行矣。故曰惟其执上一语，虽欲不忽下一语，而不可得；至于忽下一语，其上一语虽欲不弊，而不可得也。[1]

泾阳仿佛忘记了阳明后学中不乏乐以中下根人自居的，钱德洪即是典型之例证，不过，对于明末圣人满街飞之语境，泾阳之指责亦并非无的放矢之谈。另外泾阳对无善无恶说的不满，亦与其对心学一味任

① 黄宗羲，《明儒学案・东林学案一》，前引书，页1396—1397。

心而行之路数的警戒有关：

> "心是个极活的东西，不由人把捉的……这里须大人理会在。试看孔子岂不是古今第一等大圣，还用了七十年磨炼工夫方才敢道个从心；试看孟子岂不是古今第一等大贤，还用了四十年磨炼工夫，方才敢道个不动心。盖事心之难如此。①

"易简"、"支离"一直成为心学判别陆王与朱子路数之习语，发明本心被视为"易简"之径，无善无恶之说更被称为"人己内外，一齐俱透"之圆教。泾阳独出心裁将此判词颠倒：

> 或问："人以无善无恶四字为易简之宗，子以无善无恶四字为支离之祖。何也？"曰："夷善为恶，销有为无，大费力在。善还他善，恶还他恶，有还他有，无还他无，乃所谓易简也。"②

泾阳又在《与管东溟书》中称：

> 白沙先生有一言说得好："色色信他本来。"愚谓善还他善，恶还他恶，有还他

---

① 《顾端文公遗书·小心斋札记·卷一》，前引书，页254。

② 《小心斋札记·卷十一》，前引书，页320。

有，无还他无，性善还孟子，无善无恶还告子，有善有恶还荀杨诸子，一切因其固然，是曰易简。若乃彼此调停，左右采掇，通融和会，揽异谓同。尽翻千百年成案，中间费多少安排在？是曰劳攘。[①]

最后，顾泾阳借管东溟之语痛斥无善无恶说之毒害：

管东溟曰："凡说之不正，而久流于世者，必其投小人之私心，而又可以附子君子之大道也。"愚窃谓无善无恶四字当之。何者？见以为心之本体，原是无善无恶也，合下便成一个空。见以为无善无恶，只是心不着于有也，究竟且成一个混。空则一切解脱，无复挂碍，高明者入而悦之，于是将有如所云：以仁义为桎梏，以礼法为土苴，以日用为缘尘，以操持为把捉，以随事省察为逐境，以讼悔迁改为轮回，以下学上达为落阶级，以砥节厉行，独立不惧，为意气用事者矣。混则一切含糊，无复拣择，圆融者便而趋之，于是将有如所云：以任情为率性，以随俗袭非为中庸，以阉然媚世为万物一体，以枉寻直尺为舍其身济天下，以委曲迁就为无可无不可，以猖狂无忌为不好名，以临难苟安为圣人无死地，以顽钝无耻为不动心者矣。由前之说，何善非恶？由后之说，何恶非善？是故欲就而诘之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道；欲置而不问，彼其所握之机缄甚活，下之可以投小人之私心，即孔孟复作，亦奈之何哉！[②]（此处句读从审阅者意见，与中华书局沈芝盈点校本有较大出入——引者）

---

① 《顾端文公遗书·质疑上·与管东溟书》，前引书，页 457。

② 黄宗羲，《明儒学案·东林学案一》，前引书，页 1390—1391。另《证性编》："无善无恶四字，就上面做将去，便是耽虚守寂的学问，弄成一个空局，释氏以之；从下面做将去，便是同流合污的学问，弄成一个顽局，乡愿以之。释氏高，乡愿低；释氏圆，乡愿巧；释氏真，乡愿伪。其为无善无恶，一也。"见《顾端文公遗书·证性编·罪言上》，前引书，页 445。

这段话把无善无恶说的危害看得很严重，取消善恶之别，既导致价值模糊，使传统美德美行贬值之同时，又使乡愿、猖狂、自私之行得以泛滥，进而败坏人心世教，最终使世风日下，道德沦丧。可谓本体空混，功夫全失。这一番话不能不说是点中无善无恶说轻功夫任本体之流弊，顾回之以“语本体，只是性善二字；语工夫，只是小心二字”，[1]亦是出于纠偏之苦心。

五、比较与辨析

钱德洪与王龙溪的论辩的主题是所谓的功夫问题，“本体”是双方心照不宣的共同认可的前提。在整个论辩过程中，双方没有援引任何经典作为立论之依据，双方分歧的焦点在于“修”抑或是悟的“入头处”，而双方上溯的最终权威是王阳明本人。换言之，他们对阳明四句教文本的诠释，因文本作者的在场而得以评判。在这里作者的“原意”具有双重权威，作者本身不是一般的作者，而是具有权威人格的精神领袖，是千年圣传的“化身”。原意也不是一般文本作者之原意，而是传心的密法、密藏。而作为诠释者的双方，亦不是一般的读者，而是在一个信仰共同体中交往的“同志”。他们分享太多的核心信念，以至于他们根本没有必要去寻找更宽泛的信念以

钱德洪与王龙溪分歧的焦点在于“修”抑或是悟的“入头处”，而双方上溯的最终权威是王阳明本人。

实际上让许孚远真正不满的是四句教中所蕴含的对传统圣人地位的不尊。

① 《顾端文公遗书·小心斋札记·卷十八》，前引书，页359。

获得认同的标准。对他们来说，文本的诠释与身心的体验是一而二、二而一的事情。可谓即诠释即体验，即体验即诠释。这是一种新的信仰共同体（心学）创建时期同门弟子心得交流所具有的特征。因此与其说双方是论辩还不如说是寻求以心印心的“证道”。不争“本体”，并不是说本体不容说、不能说，而是对二人来说本体如此自明、如此心照不宣而不须说。因而顾泾阳对阳明两种接人法门的批评，至少在德洪与龙溪这里是失效的。以中根以下而欣然自居的德洪，在践履体行的过程中，最终亦印证了龙溪的境界：“龙溪学日平实，每于毁誉纷冗中，益见奋惕。弟向与意见不同，虽承先师遗命，相取为益，终与人处异路，未见能浑接一体。归来屡经多故，不肖始能纯信本心，龙溪亦于事上肯自磨涤，自此正相当。”①这也反映出两次辩难之语境的变化。

许孚远与周汝登论辩的主题是重在功夫而兼及本体。在论辩本体时，双方都引经据典，说明双方以圣经、圣书（《易》、《书》、《孟子》、《大学》）为共同认可之标准，双方都诉诸圣人权威（舜、禹、文王、孔子、颜子、曾子、大程子、阳明子）。“无善无恶心之体”不再是双方可以共同体证的本体，相反它成了争论的焦点。所以他们必须在此之外寻找二人可以共同认同的基线以便说服对方。因为许孚远是出于与王学非常接近的湛门，因而他们很容易找到可以共同接受的“心体”底线如“谛三”、“谛四”、“谛七”、“谛八”，而这些底线因亦是阳明心学的本有之义，所以很容易被周汝登引向无善无恶的方向上去。可以说，就无善无恶乃德行功夫成就后之化境而言，两人并无真正之分别。实际上让许孚远真正不满的是四句教（尤其是四无说）中所蕴含的对传统圣人地位的不尊，如“谛六”、“谛九”，以孔子、颜子、曾子之圣而皆须下学而上达，而“四无说”、“上根人”云云却皆以为未足取法，这岂不意味着今之上根人远胜于古之圣人？至于“天机该发”之语，更是置孔圣于大不敬。许氏以儒学尊古传统这一双方可以接受的另一底线来说明四无说之不妥，而周汝登亦通过将四无说置于圣传的历史系统中予以响

① 《与张浮峰》，《明儒学案·浙中王门学案一》，前引书，页235。

应。这也说明二人有着同样的心学道统之预设。因此，尽管四句教的作者已经无法在场，作者的“原意”已无法通过诉诸作者本身而通达，但因为有此共同的道统意识，二人对四句教的诠释，在根本亦是在心学的系统内部的诠释，这种系统内的诠释本身亦构成系统本身。

顾泾阳与管东溟论辩的主题是本体与功夫并举。二人皆从一些非常抽象化的义理（儒学的教义）出发以求在本体问题上说服对方，这多少折射出异门论辩背后信念语境的差异。诉诸宽泛的理性原则（无极－太极原理、理一分殊原理）成了双方说服对方的底线措辞。而在功夫问题上，顾泾阳则重在揭示无善无恶说在道德践履上的危害。这说明争论的双方共同认可的底线原则已经无法在严格意义上的心学（阳明学）或理学（朱子学）独有的范式中找到，因而只能退而求其次，即在更宽泛的范围中求之。

儒学不仅有一个源远流长的诠释传统，儒学本身就是一个诠释的传统。

由当面诉诸于权威本身（第一次辩难）到诉诸于千年圣传（第二次辩难）再到诉诸儒学的义理系统（第三次辩难），由功夫之争（第一次辩难）到以功夫之争为主兼及本体（第二次辩难）到本体、功夫并争（第三次辩难），既反映出明末思想演进的走向，也透露出各自相关语境的变迁。三次辩难的共同之处是功夫问题，亦即道德践履问题，这也说明三次辩难有着共同儒家的道德取向的价值预设。在这一价值预设中，求真与求善是完全合一的，任

何一种思想如在践履上引发道德价值的沦丧或贬抑，那么这种思想就不是真实的。[1] 就此而言，三次辩难所牵涉的诠释皆儒学传统内部的诠释，因而也同时成为儒学传统的一部分。

通过以上简单的比较，我们可以看到四句教辩难与诠释过程中，所牵涉到的几个不同的向度：(1)圣人权威向度；(2)经传向度；(3)功夫践履向度；(4)心(体验)向度。[2] 这四个向度可以说是儒学系统内部的经典诠释所内涵的。众所周知，通过经典诠释来建立自己的思想，是儒学传统延续、翻新的一个重要机制。用希尔斯的话说：

> 即使人们认为传统神圣不可侵犯，即使创新者问心无愧地说，他遵循的是保持原貌的传统，对继承物进行修改仍然是不可避免的。[3]

在儒学发展史中，诠释与创造是紧密联系在一起的。儒学不仅有一个源远流长的诠释传统，儒学本身就是一个诠释的传统。张君劢先生曾云：

> 宋学的经典，除了四书五经之外，还包括朱熹、二程子和他人的注解，当然，这些注解既不能离开儒家原先的思想太远，又不能离开其它先儒的注解太远。同时，还要维护新儒

---

① 参郝大维、安乐哲著，施忠连译，《汉哲学思维的文化探源》(南京：江苏人民出版社，1999)，页132－134。唐君毅先生亦指出，"无善无恶"说之流弊"可至于使人于一切善恶之辨、君子小人之辨，更不加意。则于人之一切行事，亦可更不加善恶之拣别；于己则任其一己之好恶利害之情识，以与良知相混为用。此则为当时之湛甘泉学派中人，如唐伯元、许敬庵，承程朱学之陈清澜、邹东廓之再传弟子李见罗，以及东林学派中人所共同感到，群起而以对阳明之无善无恶言心性，加以诘难攻击之故也。"见氏著，《中国哲学原论·原教篇》，前引书，页449。

② 对于此四向度，黄俊杰先生示以刘勰之"道沿圣以垂文，圣因文而明道"(《文心雕龙·原道第一》)，确实儒学之诠释旨在透过"文"而见出"圣"传之"道"，但愚以为"道－圣－文"之三元架构因言简而无法赅备经传之传的历史性与功夫践履及心之体认的自得义。

③ 希尔斯著，傅铿、吕乐译，《论传统》(上海：上海人民出版社，1991)，页60。

学的原理。①

在这种意义上，新儒学所标榜的道统、正统、正学、正解，亦是对经典诠释中“无限衍义”、“过度诠释”的一种防卫。一般认为儒学之道统有两个基本标准，一是以尧舜为理想君王之表征（此外王之标准），二是人性本善（此内圣之依据）。超出这两个标准（如超出前者之陈亮、超出后者之荀子），即往往被斥为“异端”而不得入祀孔庙。② 在文本与诠释之间、在历史传统与个体境况之间，必然存在着一种辩证的互动关系，可谓体验无经传则盲，经传无体验则空。③ 诚如黄俊杰先生所指出的：

经典是载道之书，但“道”、“天理”、“天则”并非封闭于经典文本之内的某种“密码”，而是展现于每个信仰共同体成员的诠释、体验的个体性的活动之中的。

> 儒家经典的诠释工作是一种解释者与经典相互渗透、互为主体的一种解释活动，使经典诠释学成为一种身心体验之学，尤其宋明儒者之解经尤然。④

① 张君劢，《新儒家思想史》，载刘梦溪主编：《中国现代学术经典·张君劢卷》（石家庄：河北教育出版社，1996），页48。

② 同上书，页44。

③ Wittgenstein之后期思想、Linbeck之《教义之本质》中之立论，以及当代诠释学、语言哲学等思想，皆揭示出任何体验都是在语言及文化传统中得到熏陶、塑造、成型的，而意识体验之现象学、存在哲学则表明任何文本（语言）皆蕴藏着意向性与主体性之向度。

④ 黄俊杰，《从儒家经典诠释史观点论解经者的“历史性”及其相关问题》，《台大历史学报》第24期（1999年12月），页6。另参：《孟学思想史论》（卷二）（台北：中央研究院，2001），页255、页267。

这种解释者与经典的互动之具体的展开是非常复杂的一个过程，在不同的历史时期，在不同释经者身上，在不同门派中，可能会牵涉不同的向度、不同的释经策略以及不同的张力类型与状态，因而儒家经典之诠释学亦表现出丰富多彩之面貌。

在这种互动的关系中，新儒学的进路偏重于诠释的主动性，无论是理学之"体贴"、"自得"抑或是心学之六经注我，皆突显出新儒学个体体验在诠释经典微言大义时的主动性品格。因而"心"、"体验"的向度在新儒学的释经中成了一个非常突出的向度，以至于与之保持张力的经传之向度地位之贬黜，而致两者之间的平衡被打破。的确，经典是载道之书，但"道"、"天理"、"天则"并非封闭于经典文本之内的某种"密码"，而是展现于每个信仰共同体成员的诠释、体验的个体性的活动之中的。换言之，真正意义上的经典是活的话语而非死的文字。[①] 毕竟任何文本成为经典、成为圣经，是必须与相关的信仰共同体发生联系的，在这种意义上，我们可以说是信仰共同体成员赋予文本以神圣的意义；不然，经典也罢，圣经也罢，都不过是一本普普通通的书本而已，甚至不过是一故纸堆而已。清儒李光地对此有一精辟之概括：

> 天下之道尽于六经，六经之道，尽于四书，四书之道全在我心。[②]

但另一方面，信仰共同体的每个成员都是有其本己语境的诠释者，用王龙溪的话说，"良知宗说，同门虽不敢有违，然未免各以其性之所近拟议搀和。"[③]当然，"拟议搀和"或许也是一种创造性的误读，也或

---

① Cyril G. Williams 在 Basic Themes in the Comparative Study of Religion(The Edwin Mellen Press,1992)之第 2 章 The Status of Scriptures: Some Comparative Contours(圣书的地位：一个比较性的概貌)中，对神圣经典之地位与信仰共同体之关系有一系统之论述，见该书页 11—34。

② 李光地，《榕村语录·榕村续语录》(上)(北京：中华书局，1995)，页 1。

③ 黄宗羲，《明儒学案·浙中王门学案二》，前引书，页 241。

许只是一种"不足的诠释",但如果"心"、个体体验在经典诠释中的主动性品格被无限扩张,不仅会导致"过度诠释"(overinterpretation)的问题,亦会有导致艾柯所谓的诺斯替主义与神秘主义结合所产生的"神秘主义综合征"之嫌疑。这种综合征实际也是读者中心论的一种极端表现:我们永远不能在文字表面发现密传,"真正的意义是更深一层更深一层更深一层的意义","'真正的读者'是那些懂得本文的秘密就是'无'的人",[①]阳明后学对"无善无恶心之体"的诠释、对传心密法之渲染都不无此嫌疑。在心学系统内部,圣人权威向度、经传向度之地位日趋衰微,[②]心(体验)之向度成为没有任何张力与之平衡的唯一向度(功夫亦被销为本体之中),这样经典诠释与发明本心完全等而为一,这会带来两种后果,一是"本心"与"习心"混同,以己之是非为是非,另一个后果是儒学经典(圣经)与其它典籍被置于平等的地位,而终致经典地位之沦丧。周汝登与管东溟的共同好友焦竑曾说:

无限诠释不可避免地会招致儒学传统身份的认同危机。

> 孔孟之学,尽性尽命之学也。独其言约旨微,未尽阐晰,世之学者又束缚于

① 艾柯,《诠释与历史》,载艾柯等著,柯里尼编,王宇根译:《诠释与过度诠释》(北京:三联书店,1997),页43—48。

② "满街皆圣人"、"六经皆糟粕"意味着诠释所诉诸的权威不必再是古圣与古经,而是当下的自我、本心,我就是圣人、我心就是大道的发明处。

注疏，玩狎于口耳，不能骤通其意。释氏诸经所发明，皆其理也。苟能发明此理，为吾性命之指南，则释氏诸经，即孔孟之义疏也，而又何病焉？……学者诚有志于道，窃以为儒、释之短长，可置勿论，而第返诸我之心性。苟得其性，谓之梵学可也，谓之孔孟之学可也，即谓非梵学、非孔孟学，而自为一家之学，亦可也。[①]

这种无限诠释不可避免地会招致儒学传统身份的认同危机。[②] 利科（Paul Ricoeur）在《"神圣的"文本与共同体》一文中说："在阅读与共同体身份的现存的自我认同之间存在着一种交互性，在共同体与文本之间存在着一种交互性"，共同体的身份认同取决于对"文本的同一性"的依赖，信仰共同体的文本既与世俗的文本有别，又与其它神圣文本有别，"如果这两条界限消失了，那么，共同体的身份也会随之消失……"[③]明末阳明后学（尤其是泰州后学）纷纷逸出儒学的系统范围，也可以印证利科的这一见解。顾泾阳对阳明的解经法颇为不满：

阳明先生曰："求诸心而得，虽其言之非出于孔子者，亦不敢以为非也；求诸心而不得，虽其言之出于孔子者，亦不敢以为是也。"此两言者，某窃疑之。夫人之一心，浑然天理，其是天下之真是也，其非天下之真非也，然而能全之者几何？惟圣人而已矣。自此以下，或偏或驳，遂乃各是其是，各非其非，欲一一而得其真，吾见其难也。……其势必至自专自用，凭恃聪明，轻侮先圣，注脚六经，无复忌惮，不亦误乎？[④]

---

① 焦竑，《澹园集·答耿师》（北京：中华书局，1999），页82－83。

② 此处"过度诠释"、"认同危机"皆属中性的术语，是对历史中的儒学内部经典诠释之表征与结果之描述，并不涉及价值之评判。

③ Paul Ricoeur：The "Sacred" Text and Community（"神圣的"文本与共同体），载氏著，David Pellauer 译：Figuring the Sacred：Religion，Narrative，and Imagination（Minneapolis：Fortress Press，1995），页69，页70。

④ 黄宗羲，《明儒学案·东林学案一》，前引书，页1395。

又说：

> 佛氏三藏十二部，五千四百八十卷，一言以蔽之曰："无善无恶。"第辩四字于告子易，辩四字于佛氏难。以告子之见性粗，佛氏之见性微也。辩四字于佛氏易，辩四字于阳明难。在佛氏自立空宗，在吾儒则阴坏实教也。[①]

从利科的观点看，顾泾阳的这番话语亦并非只是危言耸听而已。所以说无善无恶之辩难最终涉及到儒家信仰共同体的底线，对于主无善无恶者如管东溟，此底线已近乎泯灭，而对斥无善无恶者如顾泾阳言，此底线至关重要。前者曾致书后者称：

无善无恶之辩难最终涉及到儒家信仰共同体的底线。

> 王子独能拈出无善无恶之性体以证儒佛之无二心，岂不卓然道眼？[②]

"复古"不是简单地回到经典，而是给经典以重新诠释而已。

又说：

> 假令孔子生今之世而从事于韦编三

① 黄宗羲，《明儒学案·东林学案一》，前引书，页1396。应该指出，这不只是顾泾阳一人之看法，而是当时对三教合一持反对意见的儒生的基本立场，如礼部尚书冯琦于万历三十年(1602)曾上书言："取佛书言心言性略相近者窜入圣言，取圣经有空字无字者强同于禅教。语道既为踳驳，论文又不成章。世道溃于狂澜，经学几为榛莽。"引自《日知录集释》(长沙：岳麓书社，1994)，页661。

② 引自《顾端文公遗书·质疑上·与管东溟书》，前引书，页452。

绝之学，必不废西来之理窟矣。①

而后者针锋相对，寸土不让：

吾儒曰性善，释氏曰性无善无恶。两者各自为一宗，其究竟亦各自成一局，不须较量，不须牵合。②

海外学者秦家懿指出，四句教之超善恶问题，乃"接近所谓'正统'与'异端'的最后分解线"，③可谓慧见。

在一个儒学传统内部，经典与诠释之间保持着某种张力，这既是传统得以延续的条件，也是传统得以发展的条件。在大的传统是如此，在小的学统（学派）如心学、理学等等，情形同样如此。每一种新的思想的出现或多或少与这种张力状态的改变相互关联在一起。蒙文通先生对近三百年来之学术发展曾有一断语：近三百年的学术，可以说是复古运动，愈讲愈精，也愈复愈古……这种复古的动机，自然是起自明代王学大盛以后。中国从前的学术，虽也时时都在变动，却都是循着直线向前发展的。到了王阳明以后，学问的前进，便是复古。④ 其实，"复古"不是简单地回到经典，而是给经典以重新诠释而已，在这种重新诠释中，原来的种种张力状态被打破，而代之以新的张力状态。

而在儒学传统之外，在置身于儒学信仰共同体之外近人与今人处，"心心相印"之内在的诠释既已丧失其认信式的体验之向度，又已失去其本己的语境，于是，揣摩与格义便成了唯一诠释途径。如将无善无恶心体诠释成可善可恶的"白纸"状态，⑤当然这是另一种传统（现

---

① 《顾端文公遗书·质疑上·与管东溟书》，前引书，页456。

② 同上书，页460。

③ 秦家懿：《王阳明》，前引书，页153。

④ 蒙文通：《经学导言》，《经史抉原》（成都：巴蜀书社，1995），页10。

⑤ "白纸"之格义可溯至近人章炳麟，章在《王学》一文中说，无善无恶，"陆克所谓'人之精神如白纸'者也"（"陆克"今通译为"洛克"）。见《章太炎学术史论集》（北京：中国社会科学出版社，1997），页310。

代性的学术传统)中对异己传统的一种诠释，这种诠释本身不再成为儒学传统的一部分。

附记：本文系提交“东亚近世儒学中的经典诠释传统学术研讨会”(广州，2001)会议论文之修订稿，论文初稿曾得到冯达文老师、陈少明老师与吴重庆、冯焕珍、马永康诸学友及台湾学者黄俊杰老师、杨祖汉老师的指教和帮助，其中有些批评意见已在修订稿中得到反映，余者因本人思之未透，而暂未采纳。在此，谨向以上诸师友致谢。

(作者工作机构：中山大学哲学系)

《创世记》释义*

施特劳斯(Leo Strauss) 著

林国荣 译 张宪 校

【原编者按】这是施特劳斯于1957年1月25日在芝加哥大学的University College的"心灵作品"(Works of the Mind)系列讲座上所作讲演的正文,此为首次刊印。我们感谢芝加哥大学教授克罗波西(Joseph Cropsey)授权我们出版这一文章,感谢施特劳斯的文字编辑帮助我们做了些许修订。

具有人类学倾向的读者有可能会对施特劳斯分析《圣经》的方式与列维—施特劳斯(Lévi—Strauss)分析神话的方式的相似性感到吃惊,更令人惊奇的是,施特劳斯这个讲演几乎与列维—施特劳斯论神话的第一批著作同时。这里不讨论两种方式的相似和可能的不同之处,我们只想指出施特劳斯是哲学家(我对其演讲的第一句话持保留态度);他的最终目的与列维—施特劳斯是不同的。

下面是一些有关施特劳斯的文献索引,它们会有助于读者了解这篇文章在施特劳斯思想中的地位。对施特劳斯思想较好的引介有:Allan Bloom,Leo Strauss,〈列奥·施特劳斯〉,[1]以及一篇较短的文章,其中附

---

* 本文原题:On the Interpreptation of Gencsis,译自 Jean Pouillon 编,L. Homme:Revuc francaise D. anthropologie《人:法国人类学评论》,21(1—3),1981,页5—20。——编注

① 见 Political Theory,1974,2(4),页373—392。

有相当完整的索引：Joseph Cropsey，Leo Strauss. A Bibliography and Memorial，《施特劳斯：书目与纪念》。[1] 施特劳斯的另外两篇文章对这篇文章尤其是一补充：《耶路撒冷与雅典》和《神学与哲学的相互影响》。[2] 最后需要说明的是，施特劳斯以前的一位学生 Roberts Sacks 已经开始出版一项庞大的《创世记》注解，其中详尽发展了施特劳斯的路径。[3]

作为开场白，我想声明我不是《圣经》学者；我是专治政治理论的政治科学家。人们通常认为政治理论关涉到西方世界的诸多价值。众所周知，这些价值部分源自《圣经》，部分源自希腊。因此，政治理论家必须对《圣经》和希腊遗产之间的相同和差异有所知晓。在此领域中工作的每一个人，不得不把大部分时间花费在《圣经》学者或古典文献学者就《圣经》或希腊思想所作的阐释上。如果我尝试探究一下是否完全不倚靠现代和传统的权威们所作的阐释就无法对《圣经》有所知晓的话，我想这种方式是无可厚非的。鉴于这种选择对我来说最不失于武断，我以此作为开始。大家希望我在此谈论一下《创世记》或者

人们通常认为政治理论关涉到西方世界的诸多价值。众所周知，这些价值部分源自《圣经》，部分源自希腊。因此，政治理论家必须对《圣经》和希腊遗产之间的相同和差异有所知晓。

我们中的许多人悄悄地、甚至公开地接受了下面的观点，即我们知道全能的上帝不存在。我相信他们是错的。

① 见 Interpretation，1975，5(2)，Queen's College，NY，页 133－147。

② 两文中译均见《道风：基督教文化评论》，2001(14)。——译注

③ 参 Roberts Sacks，The Lion and the Ass. A Commentary on the Book of Genesis（狮子和驴：一种《创世记》注解），见 Interpretation，1980，8(2-3)，页 29－101（ch：1－10 of Genesis；to be continues），Queen's College，NY。

说《创世记》的起源。“心灵作品”系列讲座的情境将一个严肃的问题直接提了出来。那些心灵的作品乃是人类心灵的作品。《圣经》是人类心灵的一部作品吗？它难道不是上帝的作品？上帝的作品难道不是神圣心灵的作品？过去的世纪中，后一观点被普遍接受。我们必须反思这一替代路径，因为就我们解读《圣经》的方式而言，它是决定性的。如果《圣经》是人类心灵的作品，就要像阅读其他作品——比如荷马、柏拉图、莎士比亚一样，不仅仅对其满怀敬意，而且也得愿意同作者争论，要么反对、要么批评。如果《圣经》是上帝的作品，就必须以一种与我们阅读人类作品的方式完全不同的精神来阅读它。必须在敬畏和聆听的精神中阅读《圣经》。根据这种观点，只有诚信和虔敬之士才能理解《圣经》，理解《圣经》的实言。按当今流行的观点，不信者被确认具备必要的经验或敏感性，能够与信仰者一样理解《圣经》。两种方式之间的不同可作如下描述。过去，《圣经》乃是普遍地作为启示的卷宗来阅读的。今天，则往往是作为人类心灵诸多伟大卷宗当中的一部被阅读的。启示是奇迹。这就意味着在翻开《圣经》之前，我们必须对是否相信奇迹的可能性作出决定。显然，我们将以完全不同的方式阅读关于燃烧的荊棘或者红海拯救的记述，这种方式与我们此前就奇迹的可能性作出判定的方式相应。要么我们认为奇迹不可能，要么可能，或者我们不知道它们是否可能。初看起来，最后一种观点对于我们的无知最为相宜，或者说最具开放胸襟。

我必须对此作一简短的解释。奇迹是否可能的问题倚赖于一个在先的问题，即全能的上帝是否存在。我们中的许多人悄悄地、甚至公开地接受了下面的观点，即我们知道全能的上帝不存在。我相信他们是错的。因为，我们如何得知全能的上帝不存在呢？这当然不是得自经验。经验仅仅向我们显明那种源自世界、源自世界明确的秩序以及世界明确的规律的结论，这对于全能的造物主是无效的。经验至多表明了《圣经》信仰的立场不可能；但《圣经》信仰本身承认、甚至宣称《圣经》信仰的特质就在于这种不可能。信仰如果不是力排众议，就不值得称赏。对《圣经》信仰接下来的批评依据的是单纯的矛盾律。例

如，人们说神性的全知——没有全知就无所谓全能——与人的自由不相容，二者相互冲突。但所有这类批评都有下面的预设，即避免作出矛盾陈述而去谈论上帝才可能。如果上帝不可理解、但并非不可知，并且这些都是隐含在上帝全能的观念的话，没有矛盾地谈论上帝就不可能。我们可以说，那个可理解的上帝、我们可以避开矛盾陈述来谈论的上帝是亚里士多德的上帝，不是亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝。因此，唯有一种方式可以用来反驳对全能上帝的信仰，即表明不存在任何神秘的东西，我们对于万物的原则有着清楚明白的或者科学的知识，我们可以就万物给出一个充分、清晰的阐释，所有的根本问题都已经得到了完全满意的解答，换句话说，存在着我们称之为绝对和终极的哲学体系。根据这种体系（确实存在着这样的一个体系，其作者是黑格尔），先前隐匿的上帝、不可理解的上帝被完全揭露了，变得完全可以理解了。我认为这样一个体系的存在至少同《圣经》中的真理一样不可能。但是，很明显，《圣经》恰恰主张《圣经》中的真理的不可能性，而完善的哲学体系宣称其真理为不可能性就对这种体系本身造成了严重困难。如果人类理性不能证明全能上帝不存在，我相信人类理性将同样不能确证全能上帝存在。由此，在作为学者或者科学工作者的能力方面，我们自然就在这一最重要的问题上被逼到一种怀疑状态。只要我们声称是

我们如何得知存在着这样的整体呢？所有的人类思想，甚至所有人的和神的思想、无论愿意与否，也就是人类想要理解的东西，都从这一整体出发，我们每个人都知道并且人类永远都知道这一恒久的整体。

学者或科学家，我们就别无选择，只能在这种怀疑状态中接近《圣经》。然而，仅仅在知识的背景下这才是可能的。

我们到底知道什么呢？抛开我们所知道的数不尽的事实，因为仅仅关于事实的知识不是知识，不是真正的知识。也抛开关于科学法则的知识，因为这些法则已经被认定需要进一步修正。我们真正知道的不是任何对于泛泛问题的答案，而只是对于这样一些问题的答案：这些问题压在作为人的我们的头上，是我们作为人的境遇。这就预设了一个人之为人的基本境遇，任何变迁——尤其是所谓的历史变迁——也无法改变的境遇。它是整体的人类的基本境遇，这一整体很少屈从于历史变迁，反而是所有可能的历史变迁的条件之一。我们如何得知存在着这样的整体呢？如果要知道它，只能从我们所谓的现象界开始，它是给定的整体，被永恒地给予的整体，就像人类一样永恒，这一整体由天穹聚合而成，也构成了天上、地下以及天地之间的万物。所有的人类思想，甚至所有人的和神的思想、无论愿意与否，也就是人类想要理解的东西，都从这一整体出发，我们每个人都知道并且人类永远都知道这一恒久的整体。《圣经》从对这一永恒给定的整体的叙述开始；它是对这种永恒给定的整体的诸多叙述当中的一种。下面就来看看，我们是否能够理解《圣经》对这一给定整体的表达。

《圣经》叙述始于创世。它说到创世之事。谁在说起初上帝创造天和地？没有人告知此事，因此我们不知道。《圣经》一开始就对讲述者语焉不详，是不是由于这样一个事实：谁讲述无关紧要？这可以是一个哲学家的理由。但这也是《圣经》的理由吗？我们并未被告知；因此我们不知道。传统的观点认为，是上帝在讲述。然而，《圣经》是通过"上帝说"来引介上帝的言说的，《创世记》并没有提到这一点。因此，我们可以相信，《创世记》第一章是一个无名人士讲述的。但这个人肯定不是他所讲述的事情的目击者。没有人能够是创世的目击者。唯一的目击者是上帝。这种叙述因此就一定不能像传统的做法那样归之于上帝吗？我们没有理由对此下定论。《圣经》的起头并不容易理解。它有些奇怪。讲述的内容也同样颇为费解。"起初上帝创造天

地；地是空虚混沌，渊面黑暗；上帝的灵运行在水面上。”如果从字面上理解，情形似乎是：地是其原初形态上是没有形式和虚空的，它不是被创造的，创世毋宁说是塑造（formation），而不是从无中创造。“灵运行在水面上”是什么意思？“深渊”（deep）——有可能是某种巴比伦传说的残余——是什么意思？面且，如果上帝在六天的日子当中创造了天和地以及所有其他事物的话，这些日子不会是通常意义上的日子，因为通常意义上的日子由太阳的运行来决定。然而，太阳仅仅是在第四个创世日才创生的。简而言之，所有这些困难——我们可以再添加更多的上去——造成了这样一个当今许多人都有的印象：它是一种所谓神秘的叙述。实际上，像大多数人理解的那样，这意味着我们放弃了理解的尝试。

创世差不多是创造一些可以分离的东西，就像果实可以从树上分离，创世似乎是与分离相关的。

我相信我们必须尝试一种多少有些不同的方式。所幸的是，在这一叙述当中，并不是所有的东西都是陌生的。里面提到的一些事情我们是知道的。我们不妨从《创世记》第一章当中我们能够理解的部分开始。此处用到的希伯来语的“创造”（bara）一词，在《圣经》中仅适用于上帝。但是，这个词（bara）至少明显地被用作希伯来语中“做”或者“制造”（asah）的同义词。在某些特殊情况下，“做”和“制造”被用于并非上帝的东西：果树制造果实——如果按字面来翻译的话。在此，我们看到了另一种情形的创造。Bara一词仅仅

应用于上帝。这意味着什么,《圣经》并未解释。但还有一个创造或制造的同义词——asah,它也运用于其他的存在物,例如树——更不用说人了。因此,我们得看一看,当创造一词在《创世记》第一章出现时是什么意思。果树制造果实,这是一种什么样的制造呢?果实几乎完全由树并且从树的内部而来。其次,果实不具有树的形相。第三,果实是一个完全的成品。最后,果实可以从树上分离出来。也许,创世与此种创造有着一定程度上的相似,从而有别于下面的创造:首先,被造物并非完全诞生于创造者(工匠),除了创造者,另外还要求有坯土之类的东西;其次,被造物具有类似创造者的相貌——比如动物的生产;第三,被造物并非完全的,需要更多的加工和制造——比如鸡蛋;最后,被造物不能与创造者分离,例如,行为——人的行为不能与从事这些行为的人分离(行为和制造在希伯来语中可能是同一个词)。我们只须记住一件事情:创世差不多是创造一些可以分离的东西,就像果实可以从树上分离,创世似乎是与分离相关的。

《创世记》第一章非常频繁地提到分离,我指公开提到这个词的有五次,隐含表达的有十次,如"各从其类"(after its kind),这自然意味着一种与另一种的区别或分离。创世就是创造分离的东西、创造植物、动物的种类以及诸如此类的东西;创世甚至意味着创造分离——天将水分开,天体将日夜分开。

现在我们来考虑那个最明显的困难,它由这样一个事实引致:《创世记》在太阳创生之前谈论日子。太阳只是在创世的第四天才得以创生。太阳诞生得如此晚,承认这一点并不困难,今天的每一个自然科学家都这样说。但《创世记》告诉我们,太阳是在植物和树——在植物世界之后才创生的。植物世界创生于第三天,太阳创生于第四天。这是《创世记》第一章的叙述当中最大的困难。植物世界先于太阳,从哪个观点来看这才是可以理解的呢?一边是植物世界,另一边是太阳,要如何理解它们才能使得植物世界先于太阳的说法有意义呢?植物世界的创造发生在第三天,在同一天地和海首先创生了。植物世界被明确地说成是由地生产的,植物世界属于地。因此,在植物世界的创

造当中,《创世记》没有提到任何神性的创造。上帝说了是大地生产植物,于是大地将它们生产出来,而上帝则创造了天、太阳、月亮和星辰,尤其是上帝命令大地生产动物,由此上帝创造了动物。大地并没有生产动物。植物世界属于大地。我们可以说,植物是大地的覆被,是大地的皮肤——如果大地可以长出皮肤的话。它与大地不能分离。植物世界与大地和海洋是在同一天创生的;创世的第三天有着双重的创造。六天当中的大部分,都是一件东西或者一套东西被创造,只是在第三天和第六天当中,创造是双重的。

光是创世的第一序列的开始,太阳是创世的第二序列的开始。第一序列创世的原则就是分离或区分,第二序列的创世原则是位置移动。

在第六天里,地上的野兽和人类被创造出来。《创世记》的叙述在这里似乎存在着一种平行,有着两个序列的创造,每个序列有三天。第一序列从光的创造开始,第二序列从太阳的创造开始。两个序列都以一个双重的创造为终结。第一序列终结于植物世界。第二序列终结于人。植物世界的特征在于这样的一个事实:它与大地不可分离,这种可分与不可分之间的区别可以是两个序列之间的区分原则的基础吗?这是不充分的。植物的种类可以相互区分开,尽管它们与大地不可分离;创世从总体上说是一种分离。创世是创造分离的事物,创造事物或者事物的组群,它们相互分离、相互区分,是可以区别、辨别开来的。但是,那使得区分和辨别成为可能的是光。因此,创造的第一件东西就是光。光是开始,是区别和分离的原则。光是创世的

位置移动必须被理解为分离的更高级形式。

第一天的作品。我们主要将光作为太阳光来理解。对我们来说，太阳是最重要的光源。太阳是创世第四天的作品。光和太阳之间有着特殊的亲缘关系，这一关系表达在这样的事实当中：光是创世的第一序列的开始，太阳是创世的第二序列的开始。

如果情形确实如此，我们必须提出这样的问题：创世的第二序列有它自己的原则吗？这一原则不同于光亦即分离或者区分？这一点必须得到恰切的理解。分离和区分明显地存在于第二序列当中。例如，人与野兽的区别。因此，一个不同于光亦即分离或区分的原则必须是这样的原则，它以分离或区分为基础，或者预设了分离或区分，但它不能被化减为分离或区分。太阳预设了光，但不是光。现在，我们来考察一下第四天到第六天的创世。第四天是太阳、月亮和星辰；第五天是水生动物和飞鸟；第六天是陆地动物和人。那么，第二序列的所有创造当中，有什么是共同的呢？我说是位置移动(local motion)。因此，我得表明第一序列创世的原则就是分离或区分，第二序列——第四天到第六天的创世原则是位置移动。正是由于这个原因，由于这个重要的原因，植物世界先于太阳；植物世界缺乏位置移动。太阳通过升起降落、来来去去，通过位置移动而是其所是。一旦意识到创世的叙述包含着两个主要的平行部分，我们由之出发的那个困难就得到解决或者几乎得到解决了。第一部分从光开始，第二部分从太阳开始。类似地，在两个部分的终结处也存在着平行，只有在第三天和第六天，有着双重的创造行动。重复一遍，第三天是大地、海洋和植物世界，第六天是陆地、动物和人。我已经说明了第一序列的创世原则是分离或区分，第二序列的创世原则是位置移动，但是其方式是这样的，即分离或区分是保存在作为第二序列的基础原则——位置移动——当中的。换句话说，位置移动必须被理解为分离的更高级形式。位置移动是更高级秩序的分离，因为位置移动不仅仅意味着一个东西与其他东西的分离；一棵橡树与苹果树的区分或分离。位置移动之为一种更高级秩序的分离，乃因为它不仅仅意味着一个东西与其他东西的分离，而且也意味着它可以与它的位置分离，可以相对于某个背景而移

动，这一背景之为背景，乃由于这种东西的位移。天体在第四天的创生紧紧伴随着水生动物和飞鸟的创生。这些动物是第一批被上帝祝福的动物，上帝是这样祝福它们的："滋生繁多"。它们是第一批得到称谓的动物，这一称谓用的是第二位格——这不同于大地："大地应当诞生"——大地和水不是以第二位格来称谓的。水生动物和飞鸟属于有生命的存在物的类或种（我尝试着翻译希伯来语的词）。在第四天创生了能够位置移动的第一批存在物，即天体；第五天创生了动物，这意味着什么呢？位置移动的后面跟随着生命。生命同样也得被理解为分离。首先，在这里，生命的特征在于得以称谓的能力、聆听能力和感官感知的能力。《创世记》单单挑选听的能力，而非视觉或触觉的能力作为生命存在的特质，这具有重大的意义。但是，就我们现在的目的而言，强调下面一点更为重要：在整个创世情景当中，动物生命似乎代表着一种较之天体更高级的分离。动物不仅能改变位置，也能改变路线。太阳、月亮和星辰不能改变它们的路线，除非发生奇迹。但是，例如，当你观察任何一只正在奔跑的狗的时候，它是可以改变方向的；事实上，它并没有什么路线可言。动物并不被局限于改变其位置。由此可以说，那个最后才创生的存在者——人，其特征在于这样的事实：他乃是在最高级的程度上被分离的生物，人是唯一按上帝的形像创生的存在者。考虑到人与植物之间的平

《创世记》单单挑选听的能力，而非视觉或触觉的能力作为生命存在的特质，这具有重大的意义。

行，而且植物是唯一可以将“制造”(making)一词明确归属于它的生物，我们也就可以认识到在所有的生物当中，人是在最高的程度上“制造者行为”。

因此，情形似乎是这样的：《创世记》第一章当中的创世序列可陈述如下：从分离原则出发，创生了光；经由某些予以分离的东西创生了天；接着创生了分离的事物、大地和海洋；此后创生了可以造成分离的东西的事物，比如树；接下来是可以与自己的位置分离的东西，天体；然后是可以与其路线分离的东西——野兽；最后是可以与其道路(way)或者说与其正道(the right way)相分离的存在物。重复一下，《创世记》第一章的线索似乎在于这样的事实：创世的说明包含着两个主要部分。这意味着被创造的世界的特征被设想为一种基本的二元论(dualism)：彼此不同且不具有位置移动能力的创造物，以及彼此不同但具有位置移动能力的被造物。这意味着《创世记》第一章是以下面的假设为基础的：此种基本的二元论乃是关于区分、他者性(柏拉图意义上的)和位置移动的二元论。要理解这一二元论的特性，我们可以把它与这一章当中提到的另外一个唯一的基本的二元论作一对比。我引述第二十六节：“上帝就照着自己的形像造人，乃是照着他(自己)的形像造男造女。”这是一个非常难懂的句子。男人和女人之间的二元论同样也能够被用作对世界的表达，很多宇宙神话中都运用此种表述。名词的阳性和阴性似乎对应着万物之阳性和阴性。这引发了一个关于两种原则的假设——阳性和阴性，一个最高的男性神和一个最高的女性神。《创世记》把男性和女性的二元论根植于上帝之内，从而将这种二元论归属于上帝本身，如此一来便抛弃了这种二元论的可能性。上帝按自己的形像创造了人，由此将人创造为男人和女人。并且，《圣经》只是在涉及人的情形时才提到阳性的阴性，因此，阳性和阴性的区分并不是普遍特征。许多事物既非阳性也非阴性，但是所有事物都是通过相互区分才成其所是；所有的事物都要么固定在一个地方，要么可以位置移动。因此，那种基本的阳性和阴性二元论就被区分性、或他者性以及位置移动之间的基本二元论取代了。后一种二元

论——区分性与位置移动——与那种两个神灵（区分的神灵和移动的神灵）的假设没有关系，而且，它排除了将世界的形成构想为生产行为的可能性。在这一生产行为当中，父母是两个神灵，一为男性、一为女性；或者说，它抛弃了将世界本身的形成构想为一个男性神灵和一个女性神灵的后代的可能性。《创世记》所采纳的二元论不同于男性和女性的二元论，它并非感性的，而是理性的、有意向的，这有助于我们解释植物先于太阳的矛盾。我所提及的另外一点必须加以利用：《圣经》中提到的所有造物都是在其语词的通俗意义上非神秘的存在物。我的意思是说，所有这些存在物都是我们从日常的感官知觉中可以知晓的。指出这一点后，我们再回过头来看看创世的顺序：第一个造物是光，光不占据空间。所有接下来的造物都拥有一定的位置。占据着位置的造物要么不包含异质的成分，如天、地、海洋；要么包含着异质的成分——类属或者个体。或者，像我们倾向于说的那样，占据着一定位置的造物，要么没有确定的位置，只是填充着整整一个区域或者是被填充的造物，如天、地、海洋；要么它们确实包含着异质的成分。包含着种属或个体，它们并不填充整整一个区域，只是填充区域内的某个位置——海洋里、天空中、大地上。这些填充着区域内某个位置的造物要么缺乏位置移动如植物，要么拥有位置移动。那些拥有位置移动的造物要么没有生命——如天体，要

一个关于创世的叙述必然预设了对世界、对完整的世界、对宇宙，也就是说，对一种宇宙论的表达。

么拥有生命。有生命的存在物要么是非陆地的——如水生动物和飞鸟，要么是陆生的。陆生的生命体要么不是按上帝的形像创生——如野兽，要么是按照上帝的形像创生——如人。简言之，《创世记》第一章以一种二分法——或者柏拉图所谓的二分(diairesi)为基础。

在我看来，以上的思考表明，谈论《圣经》思想神秘的和前逻辑的特性是多么的没有道理。《创世记》第一章当中给出的关于世界的叙述与哲学的叙述并没有根本的不同；这种叙述以显见的区分为基础，这些区分对我们和对《圣经》的作者一样可以接近。我们因此可以理解这一叙述；这些区分是人之作为人能够接近的。我们可以很容易地明白，为什么应当在《圣经》里找到这类事物。一个关于创世的叙述——或者更为一般地说——一种宇宙神话必然预设了对世界、对完整的世界、对宇宙，也就是说，对一种宇宙论的表达。《圣经》的创世说明基于一种宇宙论。《圣经》提到的所有造物是人之为人可以接近的，无须考虑气候、起源、宗教或其他任何方面的差异。有人会说，很好，我们都知道太阳、月亮、星辰、果实以及植物是什么，但光呢？光是区别于太阳的，谁知道它呢？但我们不都是从经验当中、从日常生活当中知道了某种并非来自太阳的光吗？我同意，比如闪电。也许，《创世记》谈论的光和《创世记》所理解的闪电之间有某种联系。由此《创世记》从我们所知晓的、从人们过去一直知晓并且将来也会知晓的世界开始，这一世界先于任何的神秘或科学的解释。我想就"世界"(world)一词作一解释。这个词并非源自《圣经》。希伯来《圣经》说到"天和地"的时候，一般就是我们所说的"世界"。希伯来语通常译作"世界"的单词意味着一些不同的东西。首先，它意味着遥远的过去，在"那时"意义上的"曾经"，意味着先前或者以往。其次，它意味着在将来的那个"曾经"或"那时"。最后，它意味着"永远"，意味着所有的时代，永不止息、恒久不变。因此，它意味着永恒的东西。换句话说，希伯来语的"世界"一词因此首要地意味着与时间关联的东西，一种时间的特性，而非看到的东西。如果其他宇宙神话提及其他一些神秘的存在物，例如，在巴比伦神话故事中，我们就至少要到这些龙或者随便

什么事物的背后，问询一下它们是不是真的存在。我们必须回到《创世记》第一章当中提到的那些事物，这些事物我们现在是熟悉的，并且在所有时候对所有的人都熟悉。也正是在这一意义上，《圣经》确实是以开端开始的。

《创世记》第一章当中提到的那些事物，在所有时候对所有的人都熟悉。也正是在这一意义上，《圣经》确实是以开端开始的。

但是，你们可以很正确地说我所讨论的是《创世记》第一章中最不重要的部分或方面。《创世记》作者采用的宇宙论不是其主题。那种宇宙论，那种对可见世界的表达是《创世记》作者的非主题性预设。其主题是上帝在这些阶段当中创造了世界。通过对迄今我们所忽视的这一说明的另一特征的考察，我们准备好了对这个主题的反思。在第一章中，《创世记》在上帝命名的事物和上帝没有命名的事物之间作出了区分，在上帝称之为善的事物和上帝没有称之为善的事物之间作出了区分。上帝命名的事物有白昼——作为光的名字，以及黑夜——作为黑暗的名字，还有天、地和海洋。其他事物上帝则没有命名；只有那些一般性的事物——缺乏特殊化的事物，恰切地说，那些不占据位置的事物才被上帝命名。剩余的则留给人去命名。差不多所有的事物都被上帝称之为善，只有天和人除外。但是，人们可以说，没有必要明确地将人称为善，因为人是唯一按上帝的形像创造的存在者，因为人得到了上帝的祝福。权且可以这么说，但可以肯定的是，唯一没有被上帝称之为善且没有通过上帝的祝福或者按照上帝的形像创造而得到救赎的是天。我们可以

在《创世记》与此种严格意义上的宇宙论之间，存在着深刻的对立，而且，既然在终极意义上所有哲学都是宇宙论，这种对立也就存在于《创世记》和哲学之间。

说，作者在这一章中的意图乃是贬低天；与此一致，创世跟随在一种基质性的(rudimentary)地的后面："起初上帝创造了天和地，那地……"没有某种基质性的天，而且根据第一章，天体、太阳、月亮和星辰只是工具或器具，以给地光明。最重要的是，天体是无生命的；它们不是神灵。天被贬低为替地和地上的生命——人着想。这意味着什么呢？就严格意义上理解的宇宙论——希腊宇宙论来言，天较之地、较之地上的生命更为重要。对希腊思想家而言，天意味着和世界，也就是和宇宙一样的东西。天意味着一个整体，意味着构成所有其他万物的穹。地上的生命需要天以及天上的雨，而不是相反。一当某些更为精深的希腊宇宙论者意识到不能让天留居首位，他们就超越了天——像柏拉图那样，达到一个超越天的地方。在希腊哲学当中，人类事物是个贬义词。

由此，在《创世记》与此种严格意义上的宇宙论之间，存在着深刻的对立，而且，既然在终极意义上所有哲学都是宇宙论，这种对立也就存在于《创世记》和哲学之间。《创世记》宣称宇宙论是创世故事的非主题性意涵。表达可见的宇宙并理解其特性之所以必要，仅仅为了说明可见的宇宙、亦即世界是上帝创造的。《创世记》区别于所有的哲学，恰恰在于它断言了世界是上帝创造的。没有丝毫的论证可以用来支持这一断言。我们如何得知世界是被创造的呢？《创世记》是这样宣称的。我们经由这种单纯的宣称、最终经由神圣的言词而得知。因此，所有关于世界被造性的知识较之我们关于世界的结构和表述的知识，就有着完全不同的特性。世界的表述、植物、野兽等之间的本质性区分，是人之为人可以接受的。但是，我们关于世界被造性的知识并不是显明的知识。我给你们读几节经文："所以你们要谨慎，因为耶和华在何烈山(Hored)从火中对你们说话的那日，你们没有看见什么形像。惟恐你们败坏自己，雕刻偶像，仿佛什么男像女像，或地上走兽的像，或空中飞鸟的像，或地上爬物的像，或地底下水中鱼的像。又恐怕你向天举目观看，见耶和华你的上帝为天下万民所摆列的日、月、星，就是天上的万物，自己便被勾引敬拜事奉它。"(申 4:15－19)这意味

着,救主上帝将整个天分派给了所有民族。所有的民族、所有作为人的人都必将被引向这样的宇宙宗教,如果他们不能超越造物的话。"耶和华将你们从埃及领出来脱离铁炉,要特作自己产业的子民 ,像今日一样。"(同上,20)换句话说,世界有着一定的结构这一事实是人之为人所知晓的。世界之被创造,则是通过这样的事实才知道的:在何烈山上,上帝对以色列人言说的。这就是为什么以色列人知道了太阳、月亮和星辰不值得崇拜,知道了天必须被贬低以抬高地上的人的生命,最终,知道了世界起源于神圣的创世。除了上帝对以色列人的言说外,没有可以用于支持创世的论证。任何人只要没有直接或者经由传统听到上帝的言说,将会崇拜天体,换句话说,将会继续滞留在宇宙论的局限之内。

人是最为模棱两可的生物,因此,人没有被称为善,就像天没有被称为善。

任何人只要没有直接或者经由传统听到上帝的言说,就会崇拜天体,换句话说,将会继续滞留在宇宙论的局限之内。

我会就第二章特别说几句,因为《创世记》在开始的一个巨大困难乃是有着一个关于创世的双重说明,一在第一章,一在第二章到第三章。《创世记》第一章包含着一种宇宙论,它为创世的说明所遮掩,被整合于创世的说明当中。这一整合意味着对天的贬低。天不是神圣的,在等级上低于地和地上的生命。但是,《创世记》所采纳的这种宇宙论与有关创世的断言有区别,我的意思是说,这种对于可见世界的表述的宇宙论是以人之为人可以接受的证据为基础的,而关于世界之被造性的断言却不以这样的证据为基础。由此问题就来了:此种我们能够观赏、描述和理解的宇

如果你不相信《创世记》,你可以相信亚里士多德的《政治学》。

宙论的视阈凭何种权利应予以超越？或者，换句话说，宇宙论错在哪里？人类努力在其作为人而呈现于他们面前的事物当中寻找自己的位置和意义，这种努力错在哪里？什么是人类生命的真正特性？什么是人类的恰切生活？《创世记》第二章中第二个创世的说明就从这些问题出发。第一个说明结束于人，第二个说明从人开始。第一章中结束于人的创世说明似乎不充分。为什么？在第一个说明当中，人和陆生动物在同一天被创造出来，被看作整体的一个部分，如果是最受称颂的部分的话。在这一视阈中，人与所有其他生物之间绝对的差异无法被充分看到。从第一个说明当中出现了这样的情形：人被分属于最高的等级，甚至恰恰在象征的意义上，人能够将自己的位置移动或改变到最高的等级之上。但是，这种特权、这种自由，也是很大的危险。人是最为模棱两可的生物，因此，人没有被称为善，就像天没有被称为善。人在其本质上无法避免的模棱两可性的危险，与天连同天所代表的东西之间有着某种联系——表现为人类在其作为人而显现于其面前的事物当中寻找其意义的企图，以及像神灵一样去拥有善恶知识的企图。如果人类是最为模棱两可的生物，事实上也是唯一模棱两可的生物，我们就需要一个补充性说明，以补充第一章中作为整体一部分的关于人的说明。我们需要一个仅仅关于人的说明；更确切地说，因为人的此种模棱两可性意味着关涉善恶的模棱两可性，我们就需要另外一个说明，在其中，人的位置之得以界定不仅仅出于像第一个说明当中的“滋生繁多”的一般性命令，而且也是出于一种否定性命令、一种禁令。这一禁令明确提出了对人的限制——于此止步，不得僭越，由此这一限制将善恶区分开来。《创世记》第二章回答的不是关于世界如何形成的问题，而是关于人类生命、我们所知道的人类生命何去何从的问题。正像对于有关作为整体的世界的问题的答案需要一个对于世界的表述，对于有关人类生命的问题的答案，也需要一个关于人类生命的表达。人类生命——大部分人的生命是土地耕种者的生命，或者至少以这样的生命为基础。如果你不相信《创世记》，你可以相信亚里士多德的《政治学》。因此，人类生命最明显的特征就在于对

雨的需求，对辛勤劳作的需求。而这肯定不是人类生命一开始的特征；因为如果人类一开始就贫困，就必然会被迫或者至少在很大程度上被引诱走向暴戾、残忍、不义；由于人的贫困，他就不会对自己的不仁不义负起全部责任。但是，我们多少知道，人对其缺乏仁和义是要负责任的。因此，人类的初始状态肯定是这样的：在这一状态当中，他没有被迫或者在很大程度上没有被拐向残忍和不义。因此人类的初始状态是一个河流环绕的花园；人类原来并不需要雨、也不需要辛勤劳作；那是一种丰裕舒适的状态。人类现在的状态是由于人的错误，由于人违反了禁令——这些禁令本来是人类很容易遵守的。但是人类是按上帝的形像创造的，与上帝有着某种程度的相似。由此，他难道不是生来即被引诱违反禁令和限制的吗？难道与上帝的相似性不是一个永恒的模仿上帝的诱惑吗？为了摆脱这一困难，第二个创世的说明给出了与第一个说明大为不同的着重点。在此，人并不被说成是按上帝的形像所造，而是来自地上的尘土。而且，在第一个说明当中，人被创造为兽类的统治者。在第二个说明当中，兽类则以人的帮手或伙伴的面目出现。人被创造于卑贱当中；因此，也就不会被其需要或者高贵身份引诱而去违反禁令。并且，在第一个说明当中，男人和女人是在同一个创世行动中创生的。在第二个说明当中，男人先被造，接下来是野兽，最后才从男人的肋

人类难道不是生来即被引诱违反禁令和限制的吗？

骨中造了女人。这预设了女人比男人低微。这一低微的生物——抱歉——即比男人低微的女人是违反禁令的始作俑者。违反禁令就是以如此令人吃惊的方式勉强奠定其基础的。而且，需要强调的是，尽管有这些差异，第二个说明在两点上继承了第二个说明的方向。首先，一开始，没有对雨的需求，这同样意味着对雨的来源——天的贬低。其次，女人的衍生特性意味着对男人/女人二元论的进一步贬低，正像第一个说明那样。关于第二章只想再说一句。人的原罪、原初的违反禁令，在于吃了善恶之树的果实。我们没有理由在《圣经》说明的基础上假设——与后来的解释不同，人是被渴望拥有善恶知识的欲望引诱的，因为人一定是有了一些关于善恶的知识才有此欲望的，甚至也不能说人渴望违反神圣命令。它的由来很偶然。人之违反是一桩神秘的事，但人确实违反了，而且他知道自己违反了。人当然选择了违反禁令，他由此选择了违反的原则。这一原则本身即善恶的知识。我们可以说，违反意味着关于善恶的自主知识，人自身拥有的知识，这里暗含的意思是，真正的知识不是自主的。从后来的神学发展观之，可以说真正关于善恶的知识只有启示才能提供。

由此我想表明的是：如果我们从西方思想的通常视角来看，《创世记》第一章的关键论题乃是对于天的贬低。天是宇宙论和哲学的首要主题。第二章包含着对善恶知识的明显贬低，这只是第一章所表达的思想的另外一个方面。那么，被禁止的善恶知识意味着什么呢？它最终意味着那些以对万物本性的理解为基础的知识，就像哲学家们所说的那样。简而言之，意味着以对天的沉思为基础的善恶知识。换句话说，第一章对哲学的首要主题提出了质疑；第二章则对哲学的意向提出了质疑。就我们所知，《创世记》作者对严格意义上的哲学一无所知。但是我们决不能忘记《创世记》的作者对某些事情很可能甚至肯定是熟悉的，例如在巴比伦，这些事情——对天的沉思是哲学的原始形式，并且通过对天的沉思而在人事上变得富于智慧。其基本理路与原初意义上的哲学是一样的。《创世记》第二章和第三章与第一章一样，是为着相同的精神所激发的。《创世记》提供的是对某种诱惑的另

一种选择，根据我们碰巧知道的一些事情的启发，可以使这种诱惑成为哲学。因此，《创世记》较之任何其他圣典都更为清晰地使我们遭逢这样的一个选择：顺从启示的生活——顺从中的生活，或者自由人的生活——希腊哲学家所代表的生活。（人类）从来没有摆脱过这种选择，尽管许多人相信能够有一个令人愉悦的综合，这一综合优越于那些孤立的要素之上，这些要素一方面是《圣经》，另一方面是哲学。这种综合是不可能的，综合总会牺牲其中一方的决定性诉求。我很高兴将这一点付诸讨论。

我想只作一个总结性的评论，因为我知道在这个群体当中你们对经典（books）有特殊的兴趣。因此，我想谈一些有关经典的问题，这些经典一方面关涉《圣经》，另一方面关涉哲学。希腊的哲学观点以一个简单的认知作为其首要的基础——对天的沉思、对天的理解乃是引导我们获有正确行为的基础。希腊哲学家说，真正的知识是关于永恒事物的知识。关于并非永恒的事物的知识，尤其关于发生在过去的事情的知识，完全是次要的。关于远古事情的知识尤其被认为是不确定的。当希罗多德（Herodotus，公元前484—425）谈及各种艺术的第一个发明者时，他并不是像《创世记》那样说，某某是这种或那种艺术的第一个发明者。希罗多德如此表述：就我们所知，他是第一个发明者。这样一种思想作为所有希腊思想的基础，创造了作为

一本完美的经典是某种绝望的魔力的消解剂，这种绝望是与那永不知足的对完美知识的渴求相伴而生的。

《圣经》作为一本圣典，存在着许多并非有意的矛盾和重复，而希腊的书——其最伟大代表是柏拉图的对话，则反映了哲学家们所渴望的完美证据。

其工具的经典，在这一术语的严格意义上——创造了作为艺术作品的经典。这一意义上的经典是对生命存在物有意识的模仿。它的组成部分当中没有一个——无论其多么的小、看起来多么微不足道——是不必要的，以至于整体同样可以实现其功用。当工匠或艺术家不在甚至死了时，经典在某种意义上仍活着，其功用是唤醒那些能够思考的人们去思考——独立地思考，经典的作者在这种最高的意义上是最高的统治者。他决定了什么是开始、什么是结束、什么是中心。他拒绝承认对于经典的目的和功用来说明显不必要的任何思想、任何形象、任何情感。机灵和优雅只能是智慧的仆人。一本完美的经典是对知识的包罗万象及其完善的证据的反映或是对它的模仿，这种知识是可望而不可及的。因此，一本完美的经典是某种绝望的魔力的消解剂，这种绝望是与那永不知足的对完美知识的渴求相伴而生的。正是由于这一原因，希腊哲学和希腊诗学分不开。另一方面，我们来看看《圣经》的情形。《圣经》拒斥自主知识的原则以及与之相伴随的一切。神秘的上帝是《圣经》最终的和最高的主题。《圣经》的前提一旦给定，希腊意义上的经典就是不可能的，因为不可能有一个人类的作者，他以统治者的方式决定什么是开始、什么是结束，他拒绝承认对于经典的目的来说明显不必要的任何东西。换句话说，《圣经》作为一本经典有着神圣目的的神秘特性。人不是如何开端的定夺者；在人开始写作之前，他就已经面对着一些著述——一些神圣的著述，这些著述给他规定了法则。他可以改编、编纂这些著述，以使这些著述成为单一的典籍，就像《旧约》的编纂者可能做的那样。但是，只有在一种谦卑和敬畏的精神当中，他才可以这样做。恰恰是他的这种虔诚可以驱使他去改动他所遇到的神圣著述的文本。出于虔诚的原因，他可以这样做，因为某些有着更古老来源的章节可能免不了会有严重的误解。因此，他可以改动。然而，尽可能少改动始终是其必须遵循的原则。他当祛除的并不是所有对于书的目的来说明显不必要的东西，而只是那些与书的目的不相容的东西，这一目的是隐匿的。《圣经》作为一本圣典，存在着许多并非有意的矛盾和重复，而希腊的书——其最伟大代表是

柏拉图的对话，则反映了哲学家们所渴望的完美证据；没有其根据不知为何者的东西，因为柏拉图有自己的依据。《圣经》在其文字形式上反映了上帝之道不可探知的秘密，任何施之以理解的尝试也是亵渎的。

卢梭《论不平等》的修辞和意图

迈尔（Heinrich Meier） 著

朱雁冰 译

给同样的人以同样的东西，给不同的人以不同的东西——这也许才是正义的真实之言：其结果是，决不把不平的东西抹平。

——尼采：《偶像的黄昏——一个不合时宜者的漫游48》

卢梭《论不平等的起源和基础》（简称《论不平等》），在过去的两个世纪里被得到此书的大多数读者解读为反对不平等的论述。此书之历史、政治和公众性的影响，本质上是由下述印象决定的：卢梭在这里尤其显得像个"自然平等"的热情捍卫者和人间可能存在的不平等的激烈批判者。初读此书时，这一印象似乎得到证实，至少并非基于一种单纯的误解，因为，大多数读者理解卢梭著作的方式和方法，完全接近卢梭要求他们所应达到的理解。可是，要求"大多数读者"以一种特定的方式和方法来理解，从而达到公众性的直接政治效应，这一意图只是卢梭以《论不平等》追求的一个意向，正如他公开声明的那样，并非他的首要意向。此外，正如卢梭在书中暗示、后来又在《对话》中明确断言的那样，他自己坚持认为，初读和只读一次，不足以达到对这部著作的真正理解。[①] 我们从《忏悔录》中可以读到，如果我们研究《论不

---

① 见页62注释73。【编者按】本文系作者为其编辑、翻译、笺注的卢梭《论不平等》德译本（1983）写的导言，凡正文和注释中提到的"本书"均指此译本。

平等》,便面对这样一本书,按照作者的判断,它"在整个欧洲只有少数读者读得懂它,其中没有一个人愿意对它进行讨论"。①

既然只有少数读者读得懂《论不平等》,卢梭本人便不容置疑地从一开始便是为"少数人"、为"那些善于理解的人"、为"一小部分读者"撰写的。② 或者更准确地说,此书针对两种截然不同的对象而发:卢梭以他的论述③针对他承认其为自己唯一的裁判者的真正哲人,同时又想着会听到他的话、他可能以这些论述得到大量听众。与对象的不同相应的是其不同的论述方式。给予哲人思考的东西不同于给一般读者的东西。④ 对许多人来说看似晦涩费解的,可能会让少数人得以窥探其作品的基本原则,促使他们思考其中最大胆的设想。《论不平等》的构架本身从一开始便以基本的不平等为前提。所以,产生于人的精神不平等的不平等,来自被卢梭最终规定为一种自然不平等的不平等。⑤ 为了准确理解这本书及其修辞和意向,需要提出的

《论不平等》的构架本身从一开始便以基本的不平等为前提。所以,产生于人的精神不平等的不平等,来自被卢梭最终规定为一种自然不平等的不平等。

大多数读者理解卢梭著作的方式和方法,完全接近卢梭要求他们所应达到的理解。

① 本书页492。

② 1755年3月30日致Jallabert的信,参见Ⅲ,页115注释8和10以及页62/63注释73。

③ 参见页72以下。关于《论不平等》(论述/讲话)的双关含义,见页4注释1。

④ 参见页170和注释213。

⑤ 《论不平等》,页66和270—272;参见第一编,页8/29;《答波兰国王》,页39、41;致Grimm信,页61;致Le Gat信,页102;亦参Ⅰ,9,页367;《爱弥儿》卷一页247、266,卷二页324,卷四页537;《全集》Ⅰ,页1123;《忏悔录》卷Ⅰ,页5。

是，历史上影响最强烈而且迄今仍广为传布的看法，即认为《论不平等》首先是一部道德性作品——如果不说它是推进平等论(Egalitarismus)的道德说教的话。这更容易堵死而非开启进入卢梭从中开始其活动的核心的道路。由于"道德毒蛛卢梭"的蜇刺留下的创伤，"体系卢梭"的哲学家层面太容易被人忽略。

一

对于人的不平等的理论认识，明显地表现在从根本上说明《论不平等》的特征既通俗又深奥的两面性上。卢梭以"细腻的写作技巧"、深刻委婉的表述、充满缩略和暗示的陈说面对应公开讨论的哲学和科学论题中产生于人的不平等的基本问题，他本人以《论科学与艺术的进步是否有宜于教化风俗》(以下简称《论科学与艺术》)在围绕着哲学与社会的紧张关系反复进行的讨论中，曾极其深刻地揭示过这一问题。①

1753年秋，即在着手撰写《论不平等》之前，卢梭拟就但从未发表致波尔德(Bordes)的第二封信，在信的前记中他写道：

> 我逐渐地而且只是为了少数读者阐述我的思想。我小心审慎行事并非为我自己，而是为了真理，为了更可靠地传播它，使它得到利用。我往往耗费许多心力，裨使一个句子、一段话、一个看似偶然拈来的词包含一连串反思所得出的结论，多数读者往往会认为我的话(讨论)联系松散，甚至完全缺乏连贯，因为他们看不见我仅仅向他们指出其枝叶的树干。但这对善于理解者已经足够，我从不曾想要对其他人说些什么。②

卢梭在这里对《论不平等》以前所发表的哲学著作的品格的提示，同

① 参见 Leo strauss 对此论题的基本论说，《迫害与写作技艺》(Persecution and the Art of Writing，Glencoe，Ⅲ，1952)，页22—37。

② 《全集》Ⅲ，页106。

样适用于《论不平等》，关于后者，他在《忏悔录》的回顾中说，他在该书中第一次"完整地阐述了"自己的原则。[1]《论不平等》出版三年以后，人们在他《致达朗伯书》的前言中——这是卢梭第一篇同时对"人民"发话的文章，尽管其对象是一个哲学家——读到，对卢梭而言，这里"不再只是对少数人，而是对公众讲话；不是促进其他人思考，而是清楚地解释我的思考"。[2] 卢梭以他的《论不平等》无可争议地只是"对少数人讲话"；在促使其他人思考（faire penser lesautres）时，卢梭掌握着任何公开表述的基本准则。[3]

但卢梭的《论不平等》不只有一个而是明显地有两个对象。这不仅是从一般意义上而言，即任何一篇公开传播的文章的作者都必须考虑到，他的文章除了其"本来的对象"外，原则上可以为所有具阅读能力的人阅读。就《论不平等》这一个案而言，还应补充说明的是，对象的双重性与作为本书基础的意向的双重性一致。《论不平等》作为整体首先是对少数人讲话。卢梭针对的是柏拉图或克塞诺克拉底（Kenokrates）之类的哲学家们，它无疑是为在"听众群"中可能存在的年轻和未来

只有对修辞的论战性内涵有着清醒认识，才会理解论题本身。

《论不平等》作为整体首先是对少数人讲话。

《论不平等》是在尚有书刊检查的条件下写成的，或者更确切地说，对于其作者而言，有种种理由在行文时对因发表而可能产生的严重后果有所顾忌。

① 本书页490。

② 《致达朗伯书》，页8。【译者附注】达朗伯（Jean Le Rond d'Alembert，1717—1783），哲学家、数学家，法国启蒙运动领袖人物之一，《百科全书》的编者，伏尔泰的好友。

③ 参见《全集》Ⅲ，页106。比如试比较：Il ne Sagit pas de faire lire，mais de faire penser（人们阅读时不应激动，而应思考）。孟德斯鸠：《论法的精神》（De l'esprit des sois），页20。

的科学家们而发。[1] 不过，卢梭的"讲话"也明确是在"对许多人"、对日内瓦市民、对"不论来自哪个国家"的人、对全人类，最终甚至对那些"上天之音"从不曾对之"发出声响"的野人。[2] 且不说一切单纯的修饰词藻，且不说这里的激情并非偶然的迸发，仅就对第二个对象强有力的讲话而言有着其固有的分量，其理由在于《论不平等》是一本侧重于哲学的书，同时就其论题和意向而言，又是一本鲜明的政治性的书。卢梭在书中所作的哲学的现实分析藉以展开的层面，与卢梭的政治哲学的批判潜力藉以得到发挥的论战性表述层面相互叠合。两种不同的层面以及为准确理解两者应仔细区别开来的层面之间巧妙的往复交替，构成了从总体上决定着《论不平等》的复杂修辞中包容一切的核心因素。读者如果不根据卢梭在哲学的现实分析层面上所阐发的具体界定，去审察产生于论战性表述层面上的赞语和谴责、吁求和警戒、浅显易记的画面和生动具体的反驳，便有可能成为口号的俘虏，并深陷于《论不平等》的修辞而不能自拔，只有对修辞的论战性内涵有着清醒认识，才会理解论题本身。读者以这种方式至少可以真正把握住此书的一个意向。

区别论战的表述层面和哲学性的现实分析层面，与此书通俗而又深奥的语义双关性并不恰好相合。哲学层面只是赋予此书两面性的修辞成分之一，尽管是特别重要的一个成分。然而，《论不平等》之政治一论战性的特点属于其哲学要求，而政治一论战性的特点加强了要求掌握"细腻描写技巧"的一般论题，使论题在此书形成和应发挥其直接作用的历史条件下格外具有爆炸性。所以，如果我们要适应卢梭的文笔，理解其修辞手段和技巧，并对其正确分类，就必须研究《论不平等》以之为前提的社会与哲学之间的一般紧张关系的具体历史特点。

我们首先必须设想的是下述事实：《论不平等》是在尚有书刊检查的条件下写成的，或者更确切地说，对于其作者而言，有种种理由在行文时对因发表而可能产生的严重后果有所顾忌。《论不平等》成文时和政治事变必定是阻止卢梭直陈己见和公开表述他的原则的唯一障碍。在进行任何重

---

① 〈序言〉，页 72 以下；参见 Leo, Strauss,《迫害与写作技艺》，页 36。

② 〈献辞〉，页 8 以下；〈序言〉页 74 注释Ⅹ，页 318。

大思考以前，在达到超越这种思考的理论认识以前，实际存在的高压迫使人谨慎行事。只要对传统宗教教义的权威和现实制度的正当性提出质疑，只要触及哲学与社会之间的关系中的敏感话题，卢梭便面对着他以前的哲学家们曾经经受过的同样的限制和考验：拒绝给予印行许可、检查官对文本删节和阉割、当局禁止和没收已经出版的书籍，最后在人格上、在公开和私人生活方面还要面对国家的各种措施和社会的压力，一直到遭受政治和宗教权威的公开迫害（见本文后关于检查的附录）。

悉心写成的书是为善于悉心阅读的读者写的。

20 世纪的读者如果要分析孟德斯鸠或者布丰(Buffon)、狄德罗或者卢梭的文章时首先必定回忆和意识到的东西，对于这些作者的同时代人来说则是公开的秘密。他们知道，这些作者的书在写作时始终要顾及到索邦神学院、国家总检察官及巴黎议会。[1] 检查迫使作者采取狡诈、伪装的手法和间接的表述。只要哲学

① 关于狄德罗和布丰，参阅本书附录中的揭示。至于孟德斯鸠，这里仅提醒人们注意，不仅《波斯人信札》(Koen，其实是 Amsterdam 1721)和《罗马盛衰原因论》(Amsterdam 1734)，今天一般被认为写得特别循规蹈矩的主要著作《论法的精神》(Genf 1748)都是以化名在国外出版的。教会新闻部(Nouvelles ecclesiastiques)和其它教会机构对《论法的精神》的攻击最为激烈。罗马教廷公开批判此书，并在 1751 年将它列入禁书目录。对两种不同稿本，索邦神学院检查当局起初改动了 13 处，后来则改动了 17 处。关于教会的反应，参见 Charles—J. Beyer：〈孟德斯鸠和《论法的精神》的宗教检查〉(Montesquieu et la censure religieuse de l'Esprit des lois)，载《人文科学杂志》(Revue des sciences humaines)，1953 4/6 月，页 105－131。关于孟德斯鸠的写作手法，参见 Th. L. Pangle：《孟德斯鸠的自由主义哲学》(Montesquieu's philosophy of Liberalism，Chicago1973)，尤其应参阅页 11－19。

家公开传播其哲学，他们便会应用既通俗而又深奥的表述方式，因为他们须保护自己，保护个人和事业不至受到他们生活于斯并在其中阐发其哲学的社会之不宽容精神的伤害。审慎写作的技巧开辟了一条在书刊检查的条件下将"写一本好书和避免迫害结合起来的方式"，[①]其特有的修辞手段是，首先作出一般解释和正式表白，这对于将要写出的一切在内容上始终产生后果；以赞美的形式批判教义、机构和人物，赞美之辞明显过分又没有道理，或者是在指出某些使溢美之词的理由难以成立的行为和情况之后说出的；最后，明确表达相互不可调和的见解，作者不可能看不到这种不可调和性，人们不会认为他没有能力看出和思考一般读者都注意到的事。悉心写成的书是为善于悉心阅读的读者写的。只要通俗而又深奥的表述方式成功地成为一种战术，就不仅一定会有效地保护著作者，也可以让人看出、至少会让一部分读者看出，这是一种战术。在赤裸裸的不宽容时代，为此所创造的条件比在有着广泛自由的时代更为有利，因为，书刊检查不仅促进了写作技艺的发展，也教会人更为悉心地阅读，激励人深入和独自地思考，训练人养成"从字里行间去阅读"的习惯。[②] 通过自己亲自观察而了解书刊检查和迫害的同时代人，不难划分

---

① "我尽力写出好书而又避免受到迫害"，在狄德罗的《怀疑者漫步》中（《全集》II，页 82），当阿里斯蒂德的好友克莱奥布勒提醒他注意，哲学家因写作涉及宗教和政治而面临危险，他如此回答说。这部本身成为当时书刊检查的著名牺牲品的著作（引言）（1747 年成书的《怀疑者漫步》的手稿被警察没收，第一次发表是在 1830 年），属于现代哲学家就书刊检查和隐微写作方式的必要性的问题所写的最值得一读的作品之一（页 78—84）。阿里斯蒂德所说的危险产生于对话的下述两个关键段落：克莱奥布勒："宗教和政府神圣而不可侵犯。如果让那些掌握着教会和国家的人解释何以要让我们保持沉默，那会使他感到很尴尬。最好服从和缄默不语，除非从他们的神态中发现某种透露出真实情况的表情。"（页 81）阿里斯蒂德说："假若要我对宗教和政府保持沉默，我将无话可说。"（页 81）显然，克莱奥布勒与阿里斯蒂德的对话中所接触到的论题，在狄德罗与卢梭这两位朋友间的交谈中——狄德罗被监禁在万森（Vincennes）监狱前后——曾深入地进行过对话。

② "对当今的读者而言，要揭示隐微表述的意蕴很困难，因为谜底在于当时流行而现在已被遗忘的某些习俗中"。见 Paolo Gasini 和 John S. Spink 为狄德罗的《功德论》（Essai sur le merite，见《全集》I，页 287）所写的引言。——对在这一段和前一段所讨论的整个论题最深入的哲学考察，Leo Strauss 都作了表述。除了《迫害与写作技艺》，尚可参见《一种被遗忘的写作方式》（On a Forgatten Kind of Writing）一文，载《什么是政治哲学？》（What is Political philosophy? Glencoe，Ⅲ，1959），页 221－232。

种种慷慨激昂的双面保险言词，研究他们在重要作者文章中所遇到的相互矛盾的论说的隐秘意图，他们不会首先从作者的所谓的无能中去寻找赞成思想矛盾的原因。相反，后世却会——如狄德罗在其《评赫姆斯特胡斯》中所预见到的那样——因“其原因为他们所不知”的哲学家们的矛盾而感到惊讶。[①]

卢梭隐微的表述方式可从细节上得到证明。

---

① Fransois Hemsterhuis:《关于人及其联系的通信，附未发表的狄德罗评论》(Letter sur l'homme ses rapports, avec le commentaire inedit de Diderot. Ed. G. May. New Haven, 1964)，页 513。狄德罗继续说："尤摩尔披德(Eumolpides)交替吸纳或摒弃亚里士多德的终极原因(causes ailleurs)；布丰一方面提出唯物主义原则，一方面又提出相反的建议。洛克认为物质能够思考；托兰德说，世界是永恒的；廷达尔说，自由是异想天开，他认为上帝将进行报复和奖赏，伏尔泰将怎么看这种种说法？他是否前后不一？他在哪些方面害怕索邦的理论家们？我以最尖刻的嘲讽口吻，用我所能找到的最笼统、晦涩、简洁的词语数了我自己。我知道，一位现代作家直截了当、明白地讨论过这个问题，然而他却不为人所认识。"狄德罗以此结束了他 1773 和 1774 年间在一封关于人的书信中记下并转寄赫姆斯特胡斯(Hemsterhuis)专供他个人应用的评论。在评论的开始，狄德罗写道："先生，我将大作加上我的看法后退还给您。对我的这些看法，您可以随意引用。但我认为，您最好手抄一份，将原件烧掉。不论您如何决定，我要求您以您的正直和名誉担保：不将此事告知任何人。"(页 41)尽管赫姆斯特胡斯没有听从狄德罗将此书焚毁的建议，狄德罗的评论却淹没无闻达 180 年之久，后来梅伊(G. May)偶然在一家私人图书馆发现，并于 1964 年公布。狄德罗在准备公开发表的著作中的表述，远比对赫姆斯特胡斯的评论更审慎。他就《百科全书》所写的纲领性词条以隐晦的表述形式向百科全书的读者指出，在阅读古代和现代哲学家们的著作时包括《百科全书》本身，都必须从字里行间去阅读："对异己思想不宽容、双重学说的缺乏、神圣的圣书用语的缺乏将使这些条件永远延续下去，并一直影响我们写作最美妙的作品。我们往往并不了解人们对最重大的题材的想法。人们通常都将自己包裹在晦暗之中，甚至同时代人都不了解他的情感。我不应期待《百科全书》来消除这种错误。"

二

卢梭在《论不平等》中集中使用的隐微笔法、间接表述和巧妙的修辞，某种程度上是迫于该书发表时的外在条件。它们作为战术既为了实现政治一论战性的意图，也服从此书的哲学意图。由于这两种意图，人们便必须“从字里行间去阅读”。这样一来，是否会为专断的诠释敞开方便之门呢？我们怎样才能确信自己没有从书中读出不仅书中没有说过、而且也根本并非卢梭本意之所指的东西？在这样一种冒险行动中，我们可以使用何种具有方法论意义的武器呢？准确和可靠地理解《论不平等》的最好方法是，仔细地竭尽我们的全部注意力阅读它。为此，我们必须追踪卢梭所给予我们的指点、暗示和相互参照的东西，在原书的语境中考察引文，对任何东西都不可草率地当成单纯的套话和形式，碰到看似熟悉的用语时，切不可想当然地设想卢梭是在寻常意义上使用它，遇有不通之处，不可马上责怪作者粗疏，应将那种“似为偶然拈来之词”看成并非偶然，既然书是悉心写成的，悉心的阅读就可杜绝随意的解释。而且从事情的本质上看，对一部本身便要“促使读者自己去思考”的著作的全面理解，最终并不取决于可操作的规则和保证“可靠性”的方法，只能取决于思想的论证力量。

这并不是说，既然“从字里行间去阅读”，便完全依靠我们的诠释学技巧了。在一系列的个案中，我们在作解释时可以求助和引用同时代人的证言。在这里，应特别关注卢梭的对手和批评者的文献，因为他们不同于卢梭的朋友，没有理由对他们视为战术的东西讳莫如深。此外，作者在自我检查以便最后定稿时失落《论不平等》誊清稿的两份残篇，对于我们具有几乎不可估量的价值。卢梭隐微的表述方式由此而从细节上得到证明，而且还不仅此，它还使我们可以根据两个多世纪之久不曾为公众得知的补充材料来检验我们对最后文本的一些不同段落的解释。于是，我们便拥有了使我们更便于了解卢梭的写作技巧和深入体味《论不平等》的辅助手段。这可以用三个例子来说明。

卢梭所写序言的倒数第二段以人们经常引用的下面一段话开始："所以，让我们开始，先将一切事实搁置不论，因为它们并未触及问题。"（页 70）①这是否意味着，我们必须将卢梭接着在第一编展示的恢复自然状态的整个活动，仅仅理解为一种单纯幻想式的、科学的、"并不认真对待的"投影，仅仅理解为与现实对立的理想化构图？这种理解不仅与卢梭自己明确提出的要求截然相反，他在《论不平等》中——与他的先行者不同——第一次认真对待回归自然状态的问题，事实上对此已经"刨根问底"；它也与卢梭试图通过大量自然科学、民俗学和人种学证明以及事实加强对"真正自然状态"的表述的努力相抵牾。② 最后，这也与《论不平等》其他段落的明确表述不一致，如第一编结尾处就自然状态本身论及一个"现实发生的事实"的地方，或者在卢梭反复强调他已经证明了他所作的人类学和历史学考察的主要结果的地方。③ 卢梭在序言中所说的"事实"属于哪一类事实？上引那一段话里指哪一种"问题"？卢梭在开始新的一段表述时所用的"所以"与什么相关？在与此相接的前一段里，卢梭解释说，如果人们相信每个基督教哲学家

---

① 【编者按】这是指作者的新译本的页码。

② 请特别比较注Ⅲ、Ⅳ、Ⅴ、Ⅵ、Ⅶ、Ⅷ、Ⅸ、Ⅹ等。在这个语境中，还应注意，《论不平等》的总共 19 条注释中，有 13 条属于卢梭在其中阐释自然状态的"假设"的第一编。属于献辞和序言者各 1 条，属于第二编者有 4 条。

③ 本书页 165 注释 206；页 168 注释 212；页 270 注释 337 和 338。

都理应相信的摩西五书，人们便必然否认人——甚至在洪水之前—— 曾一度处于纯然的自然状态（页 70）。往往被误解的卢梭的“方法论预告”所处的语境足以清楚地说明，“所以”所关涉的是卢梭之所以声明要“将一切事实置而不论”的原因（causa）。接着对自己的考察与“我们的自然科学家日复一日新世界的产生所作”的考察的比较，使人看到了卢梭活动在科学上的要求，有目的地向其同时代读者指出了他在表述其“假设结论”时必须考虑到的书刊检查的制约。[①] “宗教命令我们相信，由于上帝在创世之后立即使人脱离自然状态，他们便处于不平等状态，因为上帝要求他们如此。但宗教并未禁止我们从人及其周围事物的本性作出推断：假若让人类自主行事，情况将是怎样的呢？这就是人们向我提出而我准备在这一讨论中考察的问题。”事实上“人们”并没向卢梭提出这个问题。卢梭用虚拟语气说出了在最后一般的理智中作为《论不平等》的基础的问题。卢梭从一开始便将问题表述为对“宗教命令我们所相信”的东西作出的抉择。它无疑是卢梭在这一段开始时所说的同一个问题，即它并未为“事实”所触及。[②] 只要一开始考察“假若让人类自主行事，情况将是怎样的”，人们便不仅可能而且必须搁置“每一个基督教哲学家”必须坚持的“事实”：“宗教命令我们相信”的事实，即一般的启示事实和《创世记》所载的特殊事实。

卢梭关于“事实”的不确定的说法，一方面用来作为形式上的自我防护，以对付索邦神学院和僧侣批评者。但这绝不意味着他要谋求自己的人类学命题与正统教义达成和解。[③] 这种自我防护因可以为人所

---

① 参见本书页 71 以下，注释 83。

② Victor Goldschmidt 没有认识到这种情况，他将“所以，让我们开始，先将一切事实搁置不论，因为它们并未触及问题”这段话作为上一段的最后一句加以援引，没有看到卢梭在“所以，让我们开始……”所引入的一段话里明确地指出了这里所说的问题：“这就是有人向我提出……”参见 Goldschmidt，《人类学与政治—— 卢梭体系的原则》（Anthropologie et politique，Les principes du systeme de Rousseau，Paris1974），页 126 以下。

③ “宗教命令我们相信，由于上帝在‘创世记’之后立即使人脱离自然状态，他们便处于不平等状态，因为上帝要求他们如此……”这样一种不容争辩的行文方式已经表明这一点。卢梭对基督教观点——或者他认为是这种观点的东西—— 与《论不平等》的见解之间的分歧揭示得再清楚不过了。参见本书页 72 以下，注释 85。

认识而得以确切地表露出其论战性目的。由于同时代人并不难理解卢梭所说的事实即《圣经》所载的事实(这并没有损伤形式上的自我保护),卢梭的一般表述在另一方面便使他在序言中可以向悉心的读者指出,他在以后的一切表述中不仅不谈及犹太—基督启示宗教的教义,而且还深信他有充分理由可以不讨论它。

卢梭开始时便将《圣经》所载的一切事实搁置不论。在随后,他又回到启示宗教这个爆炸性的论题上,接着用一段普遍认为"隐晦"的话强调其自然状态构想的反圣经内涵,即他的《论不平等》的记述与《创世记》的记述对立。卢梭不仅将《圣经》所记载的事实搁置不论,而且还以一种与《圣经》记载的事实不一致的方式理解和表述人类的发展。[①] 选择柏拉图和克塞诺克拉底为裁判的《论不平等》的作者卢梭绝不是这样一位作者:"即一位相信每一个基督教哲学家理应相信的摩西五书"的作者。

在当时的语言习惯用法的背景下,完全可以将上面解释的段落中卢梭所指的"事实"等同于《圣经》记载的事实,这不仅可以用孔狄亚克(Condillac)一段名言中的一个类似的、卢梭也熟悉的用法来证明,[②]而且从《论

① 见本书页318/320和注释388、389。

② 见本书页118注释150。孔狄亚克(Etienne B. de Condillac,1715—1780),法国哲学家和国民经济学者。——译者注

不平等》最早的批评者们的反应也看得出来，他们都明确地、极其理所当然地以《圣经》和神学的“事实”反驳卢梭的“假设”。[①]

第二个例子所关涉的段落是我们容易略过不读的那些段落之一，因为它几乎引不起我们更多的关注，所以从其本身看，它不会迫使我们思考。在详细讨论政治社团起源的框架之内，卢梭在《论不平等》的第二编转而讨论政府的正当性(Leigitimität)的可能基础是“志愿建立的专制统治”，还是一项契约，这种契约“只使众多党派中的一个承担义务，在这个契约中，人们将一切托付此一方，而什么都不交给彼一方”。在对本题的论证中，卢梭加进一段值得注意而对思想本身的展开并无多大助益的“题外话”：

> 这个可憎的体制即便在今天也远远不是明智和善良的君主的体制，尤其不是法兰西国王的体制，正如人们从其敕令的不同段落，尤其从1667年以路易十四的名义和受其委托公布的一份著名文章的下述一段话所可能看到的那样："人们切不可说，君主不应服从他的国家的法律，因为相反的命题是有时受到恭维风气攻击的国际法真理，善良的君主们总是维护它，将它视为他们国家的保护神。用智慧的柏拉图

① 卡斯特(Caste)神甫反驳说："你所说的是方案、假设；而这里则是事实、是历史。"他明确地将这些事实与基督教义、与《圣经》关于原初的人的论说、与摩西和耶稣基督、宗教和教会所告诉我们的东西联系起来，"其他任何人，哪怕他是天使，都无权向我们提出另一种论说"(《道德的人》[L'homme maral]，第三封信)。卡斯特在其论战文章的同一封信中解释说："先生，您给我们的是社会的形成。摩西所给我们描绘的不是方案、不是自然哲学，而是历史的简单方式、是事实。"卡斯特在其它许多地方涉及《创世记》的记载时也用"事实"这个说法(第七封信以及第十四、十五封信)。卡斯蒂荣(J. Castillon)将他的《驳〈论不平等〉》一书献给莫佩尔蒂(P—L. M. Maupertius，1698—1759，法国数学家和天文学家——译者附注)，他与卡斯特不同，本人可以列入哲学家营垒。他在书中的许多段落表明，他将卢梭要搁置一切事实的预告与圣经的和神学的事实联系起来。"应将我们在寻找其根源的人类的一切组织、机构搁置一边，但保留所有的自然事实。既然能够证明上帝创造了一些人，上帝让一些人当国王、一些人当臣民；让一些人为官、一些人为民；让一些人成为贵族或富翁、一些人成为平民或穷汉，——难道应该忽视这些事实？难道要在自然的光明证实谬误的假定之上建立自然法？"(页147)另外参见本书页150的用语。

的话来说至为得当：一个国家的完美的福祉在于，君主为他的臣民所服从，君主服从法律，即法律始终完全为了公共的福利。"（页 236）

这段插话之所以值得注意，是因为在这里，在《论不平等》这本书里第一次、也是唯一一次提到法兰西的国王们，因为在这里、只有在这里出现了路易十四的名字。卢梭恰恰在他对专制君主政体的正当性进行最有远见、哲学上最坚决的进攻的一个段落里，提到专制君主政体的化身太阳国王。而且，他谴责臣民志愿放弃作为可能正当性基础的自由，从而否认"以纯人性的手段"使专制统治正当化的最大可能性。卢梭以引自"以路易十四的名义和受其委托公布"的"一篇名文"中的一段话，利用了曾统治法国的一切君主中最专制的君主的权威来彻底批判专制主义。路易十四似乎作为主要证人被用来反对使国王凌驾于法律之上（rex leginus solutus est）的学说。

卢梭恰恰在他对专制君主政体的正当性进行最有远见、哲学上最坚决的进攻的一个段落里，提到专制君主政体的化身太阳国王。

可是，复述出自 1667 年的一段话——这是《论不平等》中最长的补文——并非单单为了以太阳国王来反对专制主义的辩护士，也不单单是想"以他的名义"指责他们"曲意恭维"。因为这篇"名文"——卢梭未说出其标题——有一个特殊背景。卢梭指的是受王室委托试图为路易十四对信奉天主教的尼德兰所提出的并非正当的占有要求进行辩解的匿名文章，他引自一个极其可疑的名声与策划

1667/68年权力转移战争(Devolutionskrieg)[①]有密切关系的出版物。谈到"国际法"和"一个国家的完美的福祉"的这段引文暗示路易十四所进行的第一次征服战争;表面上的赞美使人回忆起与人们在《法国国王敕令汇编》中所谈到的庄严的套语和声明截然对立的行为。

卢梭并非第一个利用 Traite des Droits de la Monarchie d'Espagne (《论笃信基督教的王后对西班牙王国领土的权利》)一文[②]作为反对专制主义斗争中一件求之不得的工具。早在1754年,将此文用于论战的作法便有一段生动故事,所以,当卢梭引用它时,它就不仅仅是由于80多年前在策动反西班牙战争中起的作用而成为一篇"名文"了。西德尼(Algernon Sidner)——卢梭在第二编曾从他的"Discourses Concerning Goverment"(《论政体》)中转引到了许多其他作者的论说——在一篇专门批判专制君主政体的文章中使用过它。巴比莱(Barbeyrac)在他对普芬道夫(Pufendorf)的Le droit de la Nature et des gens(《论自然法和族类法》)的评论中,曾提到西德尼,并逐字转述了这篇文章中的一些段落,其中便有后来被卢梭引入《论不平等》中的一段话。在上述两种情况下,读者都会注意到此文与权力转移战争的联系和它为之辩解的性质。[③] 在法国经受着当时空前激烈的国王与国会之间冲突的1753－1754年内政危机期间,这篇"名文"为更广泛的公众所了解。巴黎议会在对路易十五提出的引起轰动的1753年4月9日长篇谏书(Remontrance)的第五条,引证了"受您崇高的曾祖委托拟订

---

① 指法国和西班牙之间在西属尼德兰的所有权上所发生的战争。权力转移是西属尼德兰某些省份处理土地继承权的一种习惯:第一婚所生女儿比以后婚姻所生儿子有优先权。路易十四认为,这一习惯也适用于主权领土,并以此为借口对西班牙发动战争,因为他的妻子作为西班牙国王腓力四世之女应继承西属尼德兰的大部分领土。——译者注

② 其作者被设想为不同的人,其中有 Antione Bilain 和 Guy Joly。据说 Chaperlain 和 Charles Perrault 曾根据 Golbert 的安排通读全文。由皇家印刷所公布的这一文本的官方性质应是无庸置疑的。

③ 参见西德尼:《论政体》,Ⅱ,30,页235;法文版Ⅱ,页237以下;普芬道夫:《论自然法与族类法》Ⅷ,6,§10,注2。

西德尼(1622－1683),英国政治家;普芬道夫(Samnel von Pfufendorf,1632－1644),德国国际法学家和法理学家。《论自然法和族类法》是他的主要著作,共八卷。巴比莱,生平不详。——译者注

和印发的作品”，以便以出自“王室文献”的一段话加强自己作为君主与臣民之间的 pouvoir intermediaire（中介权力）的立场。[1] 路易十五拒绝接受谏书。广大公众所知道的是，它同时有两种由巴黎议会传布的文本。1753 年 10 月，国王与议会之间的冲突仍未消除，当时《百科全书》编者在第三卷的勘误表中引用巴黎法院在谏书中向路易十五指出的那篇“名文”的同一段话，以便借用政治权威为 1752 年曾造成《百科全书》暂时被禁的那些词条“作出解释”。[2] “名文”在 1753 年成为法国内政的一件武器，而百科全书派也很善于运用它。[3]

人们只要知道卢梭让读者所注意的“名文”背后隐藏着的东西，便会认识到“题外话”的全部讽刺意味。要看透它的论战内涵，自然也无须另加什么信息或者做长时间研究。

① “受令祖委托撰写和印行的一篇文章认定：国家的嗣酌法在君主及其后代与臣民以及后代之间形成一种永恒的相互联系，通过契约确定由君主治理臣民，而臣民必须服从……这是一种庄严的承诺，在此承诺下，君主和臣民相互帮助、共同献身。”（《十八世纪巴黎议会谏书汇编》[Remontranses du Parlament de paris aux XⅧ esiecle, Ed. J. Flammermont, Paris1888, Ⅰ]，页 522）

② “名文”中的这一段落是以下面的话引入的：“总之，在我们的〈论权威〉一文中，我们仅仅说过：评论和阐释由路易十四下令印行的一篇作品中的某一段话，这个作品的题目是《论笃信基督教的王后对西班牙王国领土的权利》。”（狄德罗：《政治文集》，Veniere 编，页 7）6 年以后，达朗伯在其《文学合集》（Melanges de literature）的序中以同样讥讽的口吻说，《百科全书》的编者们被他们的反对者们指控说，编者们除了其劣迹，还附和“我们的国王中最强有力的国王和王国最高法院的”意见，认为“合法的权威奠立在君主与其臣民之间签订的契约上”。

③ 饶库（Jaucourt）在他写的百科全书词条中论及“专制主义”这个词时，从“名文”中引用了卢梭《论不平等》中用过的同一段话，这肯定绝非偶然。包含着饶库所写词条的《百科全书》第四卷出版于 1754 年 10 月，就在这个时候，卢梭将《论不平等》书稿交给了出版家莱伊（Rey）。人们可以认为，狄德罗、达朗伯、饶库和卢梭不仅各自独立地、非常清楚地看到和明白“名文”的可利用之处，他们也就有关段落相互交换过意见。

人们只要知道卢梭让读者所注意的“名文”背后隐藏着的东西，便会认识到页236的“题外话”的全部讽刺意味。要看透它的论战内涵，自然也无须另加什么信息或者做长时间研究。只要人们稍微想一下卢梭为支持他的说法援引的那段话，其内涵便令人一目了然：“可憎的”专制主义“体制”“甚至在今天”也“绝不想成为明智而善良的君主的体制，尤其不想成为法兰西国王们的体制”。卢梭形式上用法兰西的国王们所反对的“可憎的体制”——他正是由此而首先将他们与这种体制联系起来——并非他们的体制，这——卢梭提出的唯一证据说明——“从他们的教会的一些文句中便可以看到”。在这里，只字不提他们如何对待公民，只字不提他们的立法实践和政治原则。卢梭行文审慎、精细、反复斟酌。他通过不说出某些事实而表示他的批语。

《论不平等》的“过渡文本”(Version intermediaire)中曾有一段话后来被卢梭删去了。它似乎是对我们上段引文的解释。这段话的整个语境是描述专制君主政体或者专制主义的兴起，经稍加修改后收入了公开发表的文本。卢梭写道，“有继承权的首脑们习惯于将他们的公职看成一份家族财产，自己则是他们最初只是其公务员的国家的所有者。他们习惯于称自己的公民是他们的奴隶，并将之计入属于他们的财物数量内，称自己为神灵之同类和国王之国王”。公开发表的文本在这里中断了，在过渡文本中，卢梭继续向前跨了一步：“在此之后，关于公共福祉、关于人民利益的陈词滥调和自古以来的国家准则被保留下来，以便在公开的教会中被用作开篇套语，那些将国家移入主人人身之内并为其从属利益而牺牲全体人民的准则，是人们在枢密顾问委员会里提出的唯一原则”(本书页404)。卢梭出于什么原因删去这句话，人们无须大胆地推断。鉴于路易十四常用的 L'Etat c'est moi(朕即国家)这句口头禅，上面那句话的爆炸性是显而易见的。如果将它加进卢梭在页236的“题外话”中就法国国王们的“敕令”，尤其就“以路易十四的名义和受其委托所发表”的名文所写和从后者引用的段落之内，这个段落必定显得

完全“令人难以消受”了。这两段话很难在同一本书中发表。

过渡文本的巴黎手稿证实了人们得出的结果，如果人们设法从诠释学上阐发卢梭在我们所引用的《论不平等》的段落让人“从字里行间”去理解的话。耶稣会神甫卡斯特(Louis－Bertrand Castel)[1]在他于1756年为反驳《论不平等》而发表的论战文章〈与卢梭自然人对立的道德人〉(L'homme moral oppose a l'homme physique de M. R.)中写道，即便对于并不太善于使用和接受卢梭的嘲讽手法的读者，也不难将表面上似乎以赞赏口吻对法国国王的称道看成一种障眼法和伪装术，而他却不可能知道在《论不平等》

新的不平等的产生既非基于自然——甚至也不同基于俗成的约定，而仅仅基于虚幻的见解，因而它同时是一切不平等中之最少理性和最危险的不平等。

① 卡斯特(1688－1757)是波尔多和罗恩科学院士以及伦敦皇家学会会员，他著有 Traite de physique(《物理概论》，1724)、Mathematique universell(《通用数学》，1728)、Optique des couleurs universell(《普通色彩光学》，1728)等书。此外，他在 Journal de Trevoux(《特雷弗杂志》)参与编辑工作的30年间，为这家耶稣会刊物写了300多篇文章。卢梭第一次在巴黎社交界露面时，他鼓励卢梭，并于1742年将卢梭引进德布罗伊夫人(Mme de Broglie)和迪潘夫人(Mme Dupin)的沙龙(On ne fait rien dans Paris que par les femmes)。卡斯特将卢梭看成受他保护的人，他可以为卢梭大有希望的前程铺平道路(参阅《道德人》第一封信和《忏悔录》，卷七，页283、287)。这位耶稣会神甫1756年回答《论不平等》的论战文章辛辣、尖刻。不过，他在《道德人》的第一封信中虽然对《论不平等》“就每一论点”“尽可能以确凿论据进行了批驳”，仍然充满对卢梭的“真诚热情”，充满对他的“伟大友情”：“我想开导他，开导他——如果人们让我如此表达的话——相信上帝、相信教会、相信国王、相信法国，使他转向科学、艺术，转向社会，转向人道，我所知道的全部事实是，他具备所有这些方面的天赋。”

公开发表的文本中有多少东西在作者编订时被删除了。[①]

我们在阅读为我们保存下来的过渡性文本的第二份残稿时，碰到了在《论不平等》里可以得到证明的卢梭自我检查最重要的例子。这份残稿几年前才被发现，收藏于洛夏德（Neuchatel——【译按】瑞士小城）的过渡性文本手稿在对宗教暴力的批判中，不仅像来自同一份誊清文本的巴黎手稿对专制主义的批判那样，有着同样爆炸性的论题，而且它还披露——对此，我们在此之前既不可能知道，也无从推断——卢梭的本意便是《论不平等》在对教士和“迷信”的激烈批判中达到其顶点。

在第二编最后总结性的两段话中，卢梭以寥寥数语描绘了一种“新的不平等”的抬头，它的产生既非基于自然——甚至也不同基于俗成的约定，而仅仅基于虚幻的见解，因而它同时是一切不平等中之最少理性和最危险的不平等。现在出现了一类特殊的人，他们自诩为不可理解的事物之解释者——既非应其召唤，也未经其认可——和神的仆人，他们要求人类服从他们的决断（页 396）。卢梭在这里攻击宗教暴力的激烈程度，丝毫不逊于他 8 年以后在《社会契约论》倒数第二章反对 religion du pretre（教士宗教）时表现出的坚定性。教士被描绘为“法律及其仆人的死敌”；他们不仅支持世俗统治者的专制制度，而且为建立一个更为广泛的专制主义而不懈努力：“他们时刻准备认可对最高公职的无理篡夺行为，以便能够更容易篡夺最高公职的正当权威本身，他们喋喋不休言说精神权利，他们认为，公民的财产、生命和自由只有当他们听任统治者独断专横的时候，才会得到保障。”（本书页 398）

---

① 为了证明这一点（即“可憎的体制”远远不是专制君主的体制，尤其不是法兰西国王们的体制），他只引用了路易大王所颁布的敕令中的一段话。众所周知，这并非废除种种敕令，尤南特敕令以来国王们的宗教敕令中卢梭所引的最好的文告。而且，卢梭很少或者根本未提到其它敕令。他从所引的敕令中得到力量，进而攻击专制（无视专制与暴君之间的判别）、权威、社会甚至人类。正如人们所说的那样，卢梭攻击所有这一切。他仅仅根据这一段既未得证实、又未经过讨论的引文的诱人预告，便信心十足地开始含沙射影地攻击社会和正当权威（第 28 封信）。

恰恰被卢梭称为“所有不平等中之最少理性和最危险的”不平等，在《论不平等》中始终未被提及或者公开讨论。在公开发表的文本中，与之一起略去的唯一一段话是卢梭简略勾画的宗教谱系：

> 人的理性通过许多新的联系，长时间养成习惯的观察和反思，最终达到了他能够达到的完美程度；它到达完美的极限之后便试图超越它；人刚刚离开动物便想尽快超越天使，刚刚发现了作为正义与美德之真正基础的崇高真理，并因认识到这些真理而表现出自己之真正伟大，便要求洞察超过他的智力的奥秘。①

人对自我的过高估计，即狂妄——卢梭解释说——是部分宗教祭仪、教条和实践的基础。一种“高傲的好奇心”误导人莽闯地闯进一个——妄自以为超自然的——领域，在这里，人“犯了一个又一个错误之后，便堕入最有害的迷津。由此便产生了占星术、占卜骗术、魔法和其他那些造成理性的耻辱、精神怯懦者的逃遁之所和骗子所售出的自称超自然的幻术”。②

---

① 日内瓦手稿，页 386。

② 洛夏德手稿，页 396，原稿未加着重号。卢梭在日内瓦手稿中写的是 les autres reveries surnaturelles（其它超自然的幻想），在誊清稿中则改为 les autres reveries pretendues surnaturarelles（其它自称超自然的幻想）。

在公开发表的文本中，未加任何评论地略去了宗教和神灵观念的发展，"偶像"的形成和"迷信"的产生，[①]而卢梭在过渡文本中对教士、宗教狂热和作为认可专制统治的工具的宗教进行的政治批判，仍然在最后定稿的文本中得到了表述。当然，并非以类似的集中形式和在如此突出的地方，而是在行文斟酌再三、以一种不易察觉的方式渗透于论说之中。在这里，没有提到"通过迷信统治人民、通过恐吓统治首脑的那些崇拜偶像和富于野心的教士"（页 398）。相反，卢梭在〈献辞〉中利用他所描绘的教士中日内瓦牧师这"罕有的例外情况"作为强烈对比，指出了"那些担任神职的野蛮人的可怕准则"，"关于这类历史上不乏例证，他们为了维护所谓的上帝权利，即为了维护他们自己的利益绝不吝惜人的鲜血，他们并不像自诩的那样珍视人的鲜血"。[②] 如果说对教士的攻击已经被置于一个"具体环境"，那么，《论不平等》出于政治考虑所包含着的对宗教的激烈批评，则再次披上了表面上赞美的外衣。卢梭以此结束了一段他在其中向有心的读者展示关于政府契约的"假设"理论上不可靠性的"题外话"。[③] 他说明，按照"普遍的意见"，应为政治统治基础的政府契约就其本质而言"并非是不可改变的"，两方、即人民和执政者，任何时候都有权取消契约。接着，卢梭解释说，人民可以对之表示"拒绝服从"的"危险权力"，"必然会引起可怕的纷争、极度的混乱无序"，这比其他任何东西都更能证明，人的治理除了单纯的理性以外，多么需要一个坚实的基础，为了公共的安宁多么需要上帝意志的干预，以便赋予独立权威以神圣和不可侵犯的品格，这一品格将剥夺臣民所拥有的试图支配这一权威的有害权利。卢梭接着说："假若宗教为人完成这一善举，就是以使所有的人都爱它、接受它，哪怕宗教有种种被滥用的情况，因为宗教比盲目信仰更能够避免流血事件。"（页 246）卢梭指出，如果人们要根据"普遍的意见"设想在

---

① 关于卢梭在过渡文本中关于"启示"的说法（页 128），参见本书页 318 以下注Ⅳ和卢梭后来在《爱弥儿》中让萨沃伊副牧师讲出的批评（卷四，页 610）。

② 本书页 34，参阅《论不平等》，注释 37、38、39 以及页 12 注释 15。

③ 比照本段最后一句话："让我们遵循我们的假设之线。"（页 246）

人民及其首脑之间缔结一项契约以作为政治实体的基础，这就"很需要上帝意志的干预"，卢梭以此在最大程度上从根本上证明政府契约构想荒诞不稽。[1] 在我们的语境中，比对宗教在其所由表述出来的直接语境中所完成的这种表态性作用更令人感兴趣的是，卢梭以这种赞语从事实上就宗教的政治角色所讲述的东西以及他在这里所引用的段落里使宗教本身介人其中的方式和方法。

在卢梭称道宗教作为维护秩序的权力的重要性的地方，他同时提醒人们想到宗教的"滥用"，想到以宗教名义进行的迫害，想到宗教播下的不和的种子，想到宗教对国家的和平统一造成的损害。

所有的人都"必定挚爱和接受"宗教，为证明这一点，卢梭不仅使用宗教的真理或者

① 卢梭将政府契约的"假设"用作表述手段，并非将之接受下来。卢梭用他后来在《社会契约论》中为明确拒绝政府契约而使用的同一些论据证明，政府契约在理论上不可成立（参阅《论不平等》注释265、295、296、299、300、302、303、328）。《论不平等》的立场（"两个契约"）与《社会契约论的立场》（"唯一的契约"）之间，之所以存在着一个"矛盾"，只是由于读者没有将《论不平等》中的表述层面与哲学的现实分析层面区分开来。当时的公众接受卢梭以"普遍意见"支持的构想实在太少，随着这一构想的出现，人们在多大程度上已经活动于政治上恰恰尚可表述的东西的临界点上，只要看一下狄德罗写的"政治权威"（Autorite politique）条目所引起的反应便可推知（参阅本书附录，注释5）。对于"有心的读者"而言，卢梭在《论不平等》中已经足够清楚地说明，他已经大大超越了狄德罗的"大胆"构想。当卢梭在7年以后将它表述得使每个仆人都能看得懂时，他便为迫害他的人提供了一个把柄（众多把柄中的一个）。日内瓦的检查官特伦辛（Tronchin）在1762年为查禁和公开焚毁《社会契约论》所作的解释中明确指出，卢梭是从委托（Kommission）的意义上，从一种不可颠倒的主从关系的意义上理解作为无限的独立自由者的人民与作为"忠实托管者"的执政者之间的关系的："一切政府的宪法在他（卢梭）看来都是可以废除的；他看不见统治者与被统治者之间有任何承诺；他认为统治者只不过是人民可以随心所欲更换或者毁弃的工具。"（Vindet 编，页15，参见本书页440注释62a）

普遍的责任，而且还指出，宗教为人完成善举，至少曾经完成过善举。宗教的有益性、即足以"使人必须为之而接受它的有益性，通过人们将宗教的利弊加以比照抵消而达到的实在结果而得到证明"，"因为，它比盲目的信仰更能够避免流血事件"。在卢梭称道宗教作为维护秩序的权力的重要性的地方，他同时提醒人们想到宗教的"滥用"，想到以宗教名义进行的迫害，想到宗教播下的不和的种子，想到宗教对国家的和平统一造成的损害。卢梭接着开始谈宗教，郑重其事地将宗教奉为克服内战所造成的"可怕纷争、极度混乱无序"的保障。最后，卢梭在指出盲目信仰的同时，提醒读者注意到宗教造成战争的最具灾难性的原因之一。[①] 这还不够，按照卢梭的判断，宗教为人所完成的善举在于，它"夺去了臣民们拥有独断权威的后患无穷的权利"，这恰恰意味着，卢梭"对宗教的赞美"所关涉的根本论题——如果仔细观察——是对卢梭在其他地方明确表达的政治权利诸原则的公然侵犯。[②] 宗教认可首脑们对独立权威的篡夺——这是卢梭表述的实质内核和隐藏于这一表述之内而未说出的批评之中心点。卡斯蒂荣(Jean de Castillon)鉴于卢梭对宗教的"赞语"而认为须作如下"修正"："宗教并不认可专制。神性的意志给予独立权威以神圣的和不可侵犯的品格；但它并未将独立权威许诺那些滥用这一权威的人。有时从这些原则产生的纷争乃至战争，比专制主义的浩劫更易于忍受：最容易受到内战威胁的王国是享有最好治理的王国。"[③]

三

卢梭在《忏悔录》中称《论不平等》是他所有著作中一部"以最大胆

① 卢梭在日内瓦手稿中解释说，教士们"有时煽动人民……造反，以便检验他们的权力。"(页 392)此外参阅《论不平等》页 12 的注释 15。页 34 的注释 37、38、39。

② 《论不平等》，注释 302 和 305；参见《社会契约论》卷一，6、7；卷二，1、2；卷三 1、18。

③ Castillon：Discours，页 186；参阅页 243："内战比奴隶制更可取"。参见《社会契约论》，Ⅲ，9，注释。

识——如果不说颇带狂气的话——提出自己的原则"的著作。[1] 这当然并不是说，本书的狂气表露得非常明显。我们为了从具体的论题练习"从字里行间去阅读"，曾较为深入地讨论过三段举证，说明卢梭表述他的原则时所用的巧妙表述比它给人的最初印象"更狂气"。只有通过悉心研究其修辞，《论不平等》的胆识才可能全面地展示出来。修辞成分决定着本书的面貌，这一点卢梭的其他任何著作表现得更为明显。正如《论不平等》中的议论、插入表述过程中的论说和在对本书这一版本的评论中所指出的其他某些东西一样，在这里还应提到"裁判"与"听众"的区别。在卢梭的其他任何一本书里，哲学分析层面与论战性表述层面的相互交错和不断变换，起着如此重要的作用。没有哪本书有可与《论不平等》比美的如此重要的政治和哲学"背景"：它在法国写成，由萨饶伊（【译按】Savoy与瑞士接壤，位于日内瓦湖正南方，法国的一个文化大区）议会确定日期，在阿姆斯特丹发表，名义上献给日内瓦共和国，却在"雅典高级中学"被"宣读"给哲学家，并由此出发传送给"人类"。[2] 没有哪本书有如此复杂的外在形式、如此多成分的结构，而且，《论不平等》所由构成的所有各个部分，都被固定在作为整体的全书论辩之中，并在其中各自获得其特殊功能：从卢梭为本书所选的卷首插图开

卢梭修辞的前提是，哲学与社会之间的冲突使哲学原则的公开表述变成冒犯而危险的行为。

修辞成分决定着本书的面貌。

① 《忏悔录》，Ⅸ，页407。

② 参见《论不平等》，注释512、41、88。

始，接着是标题、解题箴言、献辞、序、注释提示、被置于《论不平等》文本之前的第戎科学院的问题、引论、第一编和第二编，直到其篇幅不少于全文三分之一的十九条注释。①

这里的双重逻辑性在于，这本卢梭在其中以极大胆识表述他的哲学原则的书，同时又是他最讲究修辞之作。卢梭修辞的前提是，哲学与社会之间的冲突使哲学原则的公开表述变成冒犯而危险的行为，而卢梭以双重方式使这种冲突成为前提：一方面，在18世纪中叶，卢梭面临着、而且实际上必须对之作出剖析的哲学与社会的冲突，历史现实地表现为书刊检查和政治迫害形态，他的修辞是对这一历史现实的回答。另一方面，卢梭的修辞又是他思考哲学与社会之间的紧张关系的普遍必然性，并进行理论论证的哲学反思的结果。卢梭所发展的修辞术一方面被他用于战术目的，即作为他藉以使自己免受当时国家和教会暴力攻击的防护，因此而受到外在的特殊历史环境的制约。另一方面，这种修辞术又要顾及到卢梭要阐释的同一些原则，这就是说，修辞术也是——这正是它对理解卢梭具有的十分深刻的意义之所在——其哲学体系的一个结果。

《论科学与艺术的进步是否有宜于敦化风俗》的作者卢梭，在其中以一种在他之前和以后的启蒙运动世纪里其他任何哲学家不曾有过的深度，揭示并使人意识到，“科学与艺术”对人民的风俗所产生的败坏性影响，尤其揭示并使人注意到“科学与艺术”的进步和日益普及对市民的政治道德造成的灾难性后果，对于卢梭而言，他应以什么形式和何种规模表述其哲学基本原则的问题，从一开始便不单纯是战术考虑的问题。从卢梭1750年的获奖著作(《论科学与艺术的进步是否有益于敦化风俗》)到他晚年著作中最后发表的作品和文稿，卢梭对哲学与科学的政治批评最终是由下述哲学认识决定的：哲学与科学对于好的公众集体(Gemeinwesen)是严重的危险。这种危险并非来自这种或者那种哲学，而是来自哲学之为哲学本身，来自以认识取代意见的

① 参见《论不平等》，注释1、3、4、6、12、41、42、70、73、74、91、209、212、214、216、240、340、409、456、463。

努力，它普遍地影响着其生命元素为意见和信仰的社会，但它对健康社会的威胁却直接针对这种社会自身。这有别于对腐败社会的威胁，因为前者之得以存在，完全有赖于公民的信仰、意见和美德的健康维护。一个哲人如果将其政治哲学首先并不理解为政治的哲学，并不将它设想为一种首先致力于哲学之自我维持和以反击或限制政治利益为指针的哲学，并不因为从公民的政治生存认识到人的成功的生存形式而倾心于政治，并不根据政治的特殊的人类学意义和地位，将良好的公众集体当成其政治哲学的中心论题，那么，这位哲人便面临着一个基本难题：如果在共和国——对此卢梭深信不疑——即正当的公众集体“社群性”(Soziabilität)的条件下为其成员开辟一种“与[哲人]自己协调一致”的生活，开辟一种充实而非腐败的、作为公民的生活，如果这种生活只可能在民族实体中，以特殊性意识从中得到滋养的、无可怀疑的习俗、传统和意见为基础，如果这种生活绝对需要“神圣教条”所构成的坚硬内核——社会基本信念和“法律所认可的”政治的自由与契约上的平等内在地以这些教条为基石，那么，揭示良好公众集体的前提条件，以便以自己的方法（即哲学手段）促成其实现的政治哲学便会使其使命本身的实现陷人危险。这种进退维谷的窘境，在哲学上无法摆脱。理论上认识到的危险，只可能在实践中化解，认识这一危险的作者必须竭尽全力设法化解它，如果他

卢梭选择了语言上悉心推敲、政治上深思熟虑的修辞之路。

理论上认识到的危险，只可能在实践中化解。

想表明自己能够驾驭自己的认识的话。卢梭选择了语言上悉心推敲、政治上深思熟虑的修辞之路。

在 1750—1753 年间的哲学著作中——其基本核心是哲学与社会以及科学与社会的不可调和（Inkompatibilität）这个将一切联系起来的论题[①]——卢梭作为公民从社会出发对科学与哲学发起的猛烈攻击，太引人注意，以至绝大多数读者完全没有清楚意识到卢梭所讨论的哲学问题。这位日内瓦公民对哲学和哲学家的批判，某些地方听起来似乎只是对哲学的非议。卢梭所作的细微区分几乎完全退居次要地位。[②] 他作为哲人和为哲学而对社会上和哲学家当中出现的袒护哲学的偏见提出的异议，也遇到同样情况。当卢梭在恰恰针对“真正的哲学家”，针对那些“善于理解的少数人”而发表的著作中，在他让公众对科学、哲学和哲学家保持高度戒心的时候，他遵循的是自己原初的哲学认识。卢梭用修辞手段使人难以接近其哲学，但只要可能，他便努力促使少数从自身感到有能力无须他人帮助独立追随作为大哲和科学家的人献身科学或哲学研究。[③] 卢梭修辞手法的预防性功能特别明显地表现在他 1852 年为反驳一个批评者写的一篇对《论科学与艺术》卷首插图的诠释中。卢梭自己选的这幅铜版画，左上方是手持火把从云端下降的普罗米修斯，画的中心部位是一个站在石座上仰面望着普罗米斯的人；从另一边，在比其他两个形象的位置低一些的地方，走来萨提尔（【译按】Satyr 为森林之神，半人半山羊怪物，耽于淫欲，故其转义为好色之徒）。画上写到：Satyr, tu ne le connois pas.（萨提尔，这个你不懂。）这个传说可参考下面一段出自“古代神话”的引文，其中包含着卢梭的精确注释：

---

① 参见 Leo Strauss,〈论卢梭的意图〉（On the Intention of Rousseau），载《社会研究》（Social Resarch）XIV，1947，页 455—487；此文重又收入 M. Cranston 和 R. S. Peters 编：《霍布斯与卢梭》，New York 1972，页 254—290。这是本文经常引用的关于《论科学与艺术》一书的重要研究论文；另参见 Leo Strauss,《自然权利与历史》，Chicago，1953，页 256—263、288—289。

② 参见本书页 148 和注释 186。

③ 参阅《论科学与艺术》，页 29。

> 萨提尔第一次看见火时，想去亲吻和拥抱它；可是，普罗米修斯向他大喊："萨提尔，你会为失去你下巴的胡子而伤心的，只要你触到火，胡子就要烧起来。"

按照卢梭的解释，火把象征着被创造出来用以点燃伟大天才的科学火把；那向着火把跑去要拥抱它的萨提尔则指常人，他们为文学和科学的光辉所蛊惑，轻率地投身于研究；告诫俗人（hommes vulgaires）提防危险和——这里须正确理解——为伟大天才（grands genies）手擎火把的普罗米修斯，不是别人正是卢梭自己。[①] 这种自我诠释，是卢梭在为1750年发表的获奖文章的长期论辩中所发的最后之言，这篇获奖文章之"悖理"，使他一夜之间在更广泛的公众中名声大噪。它不仅像一束强烈的光芒照亮了这位日内瓦哲人的自我理解，还进一步用一个特别典型的例子权威性地说明，应如何破解卢梭委婉曲折的表述方式，读者在通过和超越卢梭的修辞方法深入"论题实质"时，必须

《论不平等》的修辞有双重使命：它应在社会面前保护哲学家，又应在哲学面前保护非哲学家。

① "如果对如此明白的寓意，我都要进行解释，告诉读者说，普罗米修斯的火把是科学、是造就天才的火把，说第一次看见火便向它奔去、想拥抱它的萨提尔代表凡人被文学的光辉吸引悄悄学习；还说向他们高喊危险的普罗米修斯是个日内瓦公民，我岂不是在侮慢读者，把他当孩子。这个寓意恰当、优美，而且，我还相信它崇高。"（《致Lecat的信》，见《全集》Ⅲ，页102）卢梭的自我解释在他就《论科学与艺术》的争论所作的最后回答的最后一页上。

注意些什么。[①]

如果说,卢梭在他"只是"向其读者展示自己的体系之"枝叶"而非"主干"的著作中"小心翼翼地"论说真理,"以便更可靠地传播它,使之实际可用",那么,挖掘"直抵根系"的《论不平等》这一极度危险的行动,就比他以前所有的著作都更需要精心的修辞上的防护。这不仅是由于书刊检查的缘故。即便按照或者说尤其按照卢梭在讨论1749年评奖问题时在他的体系的一个"附论"(Corollarium)[②]中所提出的原则来衡量,一部作品既然敢于试图以哲学手段揭露"政治实体"的基础,考察不平等、道德、法律和财产的基础,甚至要重现人的形成历史,就必然会被视为危险之作。所以,《论不平等》的修辞有双重使命:它应在社会面前保护哲学家,又应在哲学面前保护非哲学家。

凡一般地适于说明作品的修辞法的,也特别适于解释作者加给自己的自我检查。按照卢梭的理解,一部哲学出版物的作者之所以必须是自己的检查官,不仅迫于外在的必要性,而且首先是出于他作为哲人和公民所应有的责任感。这是卢梭本人怀着做一个最严厉的检查官的信念而满足的一个要求。[③] 因此,作为哲人的卢梭要"促使思考"的读者在阅读时必须自我检查,像作者为防招致迫害"从策略上"自我

---

① 卢梭在1752年认为,"如此明白"的卷首插图的寓意在《论科学与艺术》中指第二编的开篇之言:"科学的发明者是一个不让人休息的神灵,这便是从埃及流传至希腊的古老传说。"卢梭在这里加上脚注的全文是:"我们不难理解普罗米修斯传说的寓意;并非希腊人较之埃及更少考虑到他们的宙斯而将譬喻固定在高加索。萨提尔——古代传说写道——第一次看见火时,想拥抱和亲吻它,但普罗米修斯向他大喊:萨提尔,你会为失去你下巴的胡子而伤心的,只要你触到火,胡子就会烧起来。这便是卷首插图的主题。"(页17)【译按】出自普鲁塔克[Plutarch],约46—119,希腊和罗马作家。

《道德论著》(Oevres Moralia[页86以下])的引文最后一句话的第二部分,卢梭没有引用:"……你触到它,它就会烧你。但是,只要善于用它,它就能減弱火焰和温度,成为一件万能工具。"(Oevres moralis《道德论著》,Amyot法译,Genf1621,页342)人们看到,卢梭的前提是,此书所针对的"少数人",要么非常了解这个"古老传说",要么会查阅普鲁塔克作品的语境。此外,他们"只要自己思考",便可以得出结论:卢梭并没有将"希腊人"的判断当成自己的判断,他绝非作为homme vulgaire(俗人)讨论科学与哲学,尽管他在此文结尾将自己正式列入"常人"之列(pour nous, hommes vulgaires…,页30)。

② 致Bordes第二封信的引言,《全集》Ⅲ,页106。

③ 致Perdriau的信,页442。

检察那样，仔细思考基于他的哲学内容和假定而进行的"原则上的"自我检查。譬如，在《论不平等》中，卢梭跳过宗教的产生阶段时所表现出的引人注目的沉默，就很难归结为当时人们对自由言论的阻挠。这更加说明，卢梭对上帝观念、彼岸信仰和宗教膜拜的产生略而不论，固然一方面是考虑到他作为其公民的共和国的宗教基础，但另一方面，也是鉴于未来将实现的良好的公众集体必然仰赖一种 religion civile（公民宗教）的影响力量。这些观点在卢梭决定——如果作系统性的观察的话——不以过渡文本的激烈和泛泛而论口吻将危险不大的对"教士宗教"的批判收人最后文本时，大概也起了相当的作用。[①] 正如卢梭在描述人从自然状态直到当今资产者社会的历史发展结尾时所说明的那样，他期待于"有心的读者"的是，他们自己填补和补足《论不平等》的记载中仍然留下的空缺，即他略过未及讨论的"介于其间的见解"。[②] 构想通俗而深奥的作品的前提是，那些"善于理解的"人们在思考所讨论的主题时，始终考虑

构想通俗而深奥的作品的前提是，那些"善于理解的"人们在思考所讨论的主题时，始终考虑到作者可能有过自我检查。

① 当卢梭7年之后在《社会契约论》（Ⅳ，8）中发表他对 religion du pretre（教士宗教）的批判时，来自书刊检查方面的危险并未减少。但就他的政治哲学的假定而言，情况却大为改观，这是由于他在剖析教士宗教和基督教之后，紧接着便宣布了 religion civile（公民宗教）的"实证的教条"。

② 《论不平等》，页264。此书记载中最明显的"空缺"是，卢梭只字未提 societe naissante（新社会）内部的统治关系和法律或者有约束力的规则、禁忌等。参见《社会契约论》Ⅳ，8，第一命题。另参见《论不平等》，注释264、270、328。注意页202"顺便"提及的谷物女神刻瑞斯（Ceres）。

到作者可能有过自我检查，他们自己悉心思考，可能促使卢梭在某些地方弱化或者掩饰本书的锋芒，并将其他东西完全隐去的种种理由。[①]

只要《论不平等》的修辞用来保护作者，[②]只要它被用于策略目的并应被理解为策略，它便顺应了在18世纪哲学家当中广泛流行的一种实践。相反，如果卢梭的委婉写作方式是基于哲学和伦理的基本要求，如果他的修辞所遵循的分别针对哲学家和一般读者的不同言说方式并非基于教育和普及基础知识，而是为了政治纲领的目的，那么，情况便大相径庭。在这里，起作用的是深刻的与“启蒙哲学”的对立情绪。卢梭甚至在他藉以表述自己的启蒙运动批判以之为基础的理论原则的方式和方法上，也全然背逆将他视为最激烈的哲学批判家的siecle des lumieres（启蒙世纪）的希望、见解和成见。狄德罗基本上被实际的思考所主宰，避免文体风格“空泛、过分简略和隐晦”，与此不同，通俗而又深奥的表述方式对卢梭而言，是他哲学观念的组成部分和表现。这一分野因狄德罗1753与1754年之交在《沉思对自然的解释》（pensees sur l'interpretation de la Nature）中提出“普及哲学”的要求而更为显著。[③] 卢梭从不曾令人怀疑，他在这个问题上与他多年的朋友的观点截然不同，这时他不失时机地在《论不平等》中再次明确强

---

① 作为例证，大概只有卢梭在页100—102提出的显然站不住脚的“灵魂之精神性”的派生。伏尔泰在他所藏的《论不平等》的这段话旁批注说：“这是一种比较坏的形而上学。”（《伏尔泰对卢梭著作的批注》，Hevens编，页6）卢梭在公民宗教构架内认定的不可缺少的教条有：对死后未来生活的信仰。参见对评注的解释和提示。另参见Leo Strauss的《自然权利与历史》，前揭，页265。

② 1853年底，正当卢梭着手写作《论不平等》时，法国发布了对他的逮捕令，当然并未执行。起因是卢梭在法国引起巨大抗议浪潮的《论法国音乐的信》，因为，卢梭在这里推重意大利歌剧而非薄法国歌剧。阿尔让松（Argenson）在1753年4月16日的日记中写道：卢梭在日内瓦[……]说：“‘文人应有三个祈愿：正直、自由、真理。’这使政府对他产生反感；卢梭将这些情感写进了某些书的序言。因此，人们在议会里议论他。国王曾说，最好将他关进比塞特（Bicetre），克莱蒙的S. A. S伯爵补充说，最好让他在那里受折磨致死。人们害怕这类自由哲学。”（《纪实与回忆》[Journal et Memoires, Ed. Rathery, Paris 1865，卷八]，页457）

③ “快点普及哲学吧。为了让哲学家进一步得到发展，就让民众接近他们吧。他们会说，有些著作从不曾大众化吗？如果他们这么说，只不过表明他们不知道好的方法，这是积习在作怪。”（XL，《全集》IX，页69）对此，参阅卢梭的《论科学与艺术》，页28以下。

调，他深信，人民不应"忙于从事哲学"。① 卢梭在《论不平等》中，比在他的其他任何著作中②都更加着重强调哲学家与一般读者的区别，对于卢梭来说，这一区别并不会因现实事件的制约而是暂时性的或在历史上会过时。完全相反，卢梭作为"要超越他的世纪而生活"③的作者，恰恰将这一区别当成其哲学论著的基础。在古人与今人的争执中，卢梭附和古人的意见，他认为，哲学根本上对社会是有威胁的，真理是危险的，哲学家与非哲学家之间的区别不可能消除，因为人的天性不同。④

---

① 注X，页342。卢梭在《最后的回答》中写道："我曾多次说，只要民众不掺和，有哲学家是大好事。"（页78）2页之后，卢梭加进一条注释，其中谈到人"天性上便是善的"，并指出："这段注释是给哲学家看的，我建议其他人不要理会。"（页80注）此外，参阅《致波兰国王书》，页39、41；《致Grimm书》，页64（"我曾说过，科学适合某些天才，但对民众却有害"）；《自恋男子序言》（preface de Narcisse），页970—971。

② 卢梭在他的《关于注释的提示》（Avertissement sur les notes）中指出，鉴于本书两种对象的差别，《论不平等》中的第19个注释具有特殊作用。对此可参阅页62，注释73以及Roger D. Masters：《卢梭的政治哲学》（The Political philosophy of Rousseau，Princeton1976），页106以下。

③ 《论科学与艺术》，页3。

④ 除了注释6和58的提示以外，参阅《答波兰国王》，页46；此外参见C. S. 11，7和11，12——当1762年卢梭的一个通信伙伴将伯尔尼的一个经济协会的奖金问题——"是否存在某种偏见，即一个好公民必须对公开的斗争有顾虑？"——提交给他时，卢梭回答说："要是让我解决你的疑问，我会公开宣布我同意柏拉图的看法，对此持肯定态度。这显然并非你提出这个问题的本意。让我们按法兰西学院的做法办吧，这就是：对于那些害怕人们讲真话的问题，提都不必提出来。"（CCX，页186、227）参阅《全集》IV，页967以下、注释以及《沉思录》（Reveris），IV。

四

如果人与人之间——个体或族群、世代或年龄之间——自然的不平等在一个哲人的思想中起着重大作用，而他却以坚定批判单单以契约为基础、由社会设置的不平等的形象出现，如果他在政治或社会的不平等与自然的不平等“并非以相同的比例出现”的所有地方，急切地追问政治或社会的不平等的正当性，这并不存在任何矛盾（页270）。人们不难回答，究竟是什么理由促使一部其总的构想以区别哲学家与非哲学家为前提的作品的作者，会以如此尖锐的笔触攻击欧洲腐败社会中人为的不平等，以致此书哲学上的爆炸性因对“条件不平等”[①]的攻击反而退居次要地位，以致“一般读者”几乎不可能认识到他发动的批判之所在，以及在论战中获得其尺度的理论体系。卢梭最终决定在《论不平等》一书中向有内在影响的“第二个对象”进言，以便通过显白陈辞使现存的政治和社会不平等状况有所改变，这在总体上与本书的政治－论战性意图完全一致。从最广泛的意义上看，《论不平等》的目的是“扫净场地”，尽一切力量清除“陈旧的物料”，以便能够建立“一座完美的大厦”，[②]即一个国家。在这里，所有公民都是统治者的平等成员，社会不平等最终都从属于统治者的支配和组织权力。可是，卢梭为资产者的平等提出的政治辩护的哲学反思之基础又是什么呢？何种理论认识决定卢梭通过民族认同，而将公民政治生活的实现以及多数人的有产生活的幸福变成他的政治遁点（Fluchtpunkt）呢？是什么促使卢梭不再从哲学生活的视角和基于这一生活之特殊的、有着人类学和形而上学依据的标识，思考这有别于旧国家的好国家呢？卢梭怎么会（尽可能）将 bios politikos（政治生命）作为其自身理解，无须使之

---

① 大部分公众从这个意义上接受和理解《论不平等》，这反映在对卢梭的标题的错误表述（Discours sur linegalite des conditions——论条件的不平等），参见页65、注释74、页447、页493、注释5。马勒斯赫伯（Malesherbes）甚至称为“卢梭论条件不平等”（CC111，页118）。

② 参见本书页226。

从属于 bios theoretikos(理论生命)——这就是说,从一个应从更深的基础上开始的"平等"方面去理解它呢?

所有这些问题都产生自对《论不平等》的修辞的思考,现在这些问题又都汇入了卢梭体系的哲学原则的问题之中。按照卢梭自己的说法,他在《论不平等》中"全面阐发了"这些原则,因此,恰如其分地理解《论不平等》的修辞,就要以对全书精确而又相互连贯的解释为前提。这是远非本文所能做到或应尝试的事。本文只想使人更为清晰地意识到,通向此书核心的路始于其表层。描绘一下另一端的情况,也许会使读者易于勾勒出线条,想象人们可能达到的所在。

"如果观察一下事物的自然质素,可以看到,人似乎明确注定将是最幸福的生命;假若根据目前的状况判断,人类好像是所有物种中最可怜的一种。"卢梭在一篇残稿中强调指出,人的自然可能性与其蜕化变质的生活之历史现实处于深刻的分裂状态(页418),这是卢梭哲学所面对的巨大挑战。处于卢梭不遗余力地称之为"我的体系"中心的,是一种思维模式(Denkfigur),它从人类学上彻底、严肃地对待上述分裂状态,从中取得从理论上把握 condition humaine(人类条件)问题的关键性论题。我们在下面将它称为人类学差异的概念(Konzeption der Anthropologischen Differenz),即一个看法(Theorem),它以人的天性在物种(Art)历史上实现的和生命史上

可以实现的最佳可能性为基准，将这种可能性的缺失、埋没、失误理解为人的蜕化变质、扭曲或异化。

思考人类学意义上的差异，就是以人的天性的蜕化变质倾向为出发点。卢梭在第一次谈到其"可悲而又伟大的体系"，谈到"对人的天性、能力和规定性的真实考察的结果"的地方，同时也进而讨论到人独有的受害状态。卢梭强调说，"令人感到非常害怕的是，由于我们要求超越自己的天性，反而落在它下面受其役使。"[①]在《论不平等》中，卢梭指出，这种从根本上使人与其他生物区别开来的能力，促成人独具的所有其他能力的历史发展臻于完美（perfektibilität），同时也是"人的不幸和困厄的真正本源"（页 490）。臻于完美的能力同时解释了人与禽兽的区分以及人类学的差异。人之成为人的历史进程和使他"长期成为自己和自然的僭主"的畸变过程（页 104），从人类学上看是同源的，但两者并不相同。对蜕化变质的生活的批判，以并未发生质变的生活的自然可能性为前提。因此，思考人类学的差异，无异于提出探求成功的人类生存条件的问题，其意义比最初给人的印象深远得多。如果人的自我认识最终懂得，人所沾染的恶是自己制造的，"我们并非作为人便如此不幸"；如果情况表明，自然并不妨碍人过一种与自身和谐一致的生活，自然对待人并不比对待其他生物更坏，或者说，如果能够"证明"人天性善良，自然便可能"被证明是合理的"（页 300）。人类学差异的规定性不仅对人的自我认识，而且对"为自然辩白"都具有关键作用。因此，有必要区分人"从自己的基质（Grundbestand）"拥有的，和从"环境、进步强行改变了的人的初始状态中"得来的。时代和事物的后果必然在人的原初状态中引起种种变化，区分的前提是，能够"穿越"所有这些变化，看到"自然所造"的人。区分还要求比较将 homme de L'homme（人之人）与 homme naturel（自然之人）作一比较（页 420、490）。思考人类学的差异，意味着返归人的未遭扭曲的天性。

卢梭试图在《论不平等》第一编详细重现人类"真正的"、"初始的"第一

---

① 致博尔德的第二封信的引言，OCP Ⅲ，页 105。卢梭在 2 页之内使用 systeme（体系）一词不少于 5 次。

自然状态，以此解决这一课题。卢梭从人身上剥除了其“可能领受”的“一切超自然的赐予”，以及“只有通过长久的进步方才可能获得”的“一切技艺能力”，以便看到人“产生于自然之手”时的原样（页78）。卢梭描绘的状态，是一个孤独生命的状态，这个生命既无语言，又不具理性，既无上帝或道德义务观念，也不拥有某种关于法律、财产和统治的观念，遑论知道什么死亡意识为何物。可见，卢梭描绘的自然人生活是一个动物的生活。卢梭第一次明确而极其彻底地重现了人类的自然状态，将之描绘为动物的状态。[①] 卢梭比从前的某些哲学家挖掘得更深，那些人在考察社会基础时“都感觉到了返归自然状态的必要性”，但都不曾“达到”这一状态（页68）。卢梭不仅将前人的考察推进到底，还以自己所达到的结果反对他们。当卢梭从 Condition animale（动物状态）开始表述人的进化时，表现出一个关键性的视角转换：在将人理解为非动物（Nicht－Tier 或者 Untier）以前，卢梭首先从动物性来理解人，在人与其他生命联系起来的共性[②]的背景下观察人，由此出发观察将人与动物分离开来的区别。人是自然的一部分。高傲自负的危险一开始便与人凌驾于自然之上的行为联系在一起。人使自己变成自己的僭主，因为人使自

卢梭比从前的某些哲学家挖掘得更深。

① 首先参见页96、104、106、160、174、334、336、348、350、362、370。卢梭为“野人……从纯动物性的功能起步”（页104）加了一条最大胆、最长的核心注释。

② 参见卢梭赋予 sensibilite（感觉能力）的内涵（页58）。

己变为自然的僭主。由于试图征服自然，人成了自然的奴仆。[①] 人的变质是自然的一大创伤。在这一背景下，卢梭不再试图按人与其他生命的区别，而是在返归人自身以及人与自我的区别出现以前曾有的东西的途中取得衡量人类生存的尺度，就不显得有什么"奇怪的"了。卢梭探求人的承载层面，由于人类中特殊个体的进步损害了这一层面，卢梭便将目光投向具有决定性意义的自然中的一般个体。

使卢梭将人的自然状态重现为动物状态的这种视角变换，同样使他在第二个可以设想的基本原则方面与从前的自然状态论决裂。卢梭并非认为自然状态始终必须有待克服，并非认为其含义是否定性的——指涉资产阶级状态的一种有既定目标的发展的出发点。在自然状态中，卢梭探求一种人本来能够"永恒地"长存于其中的状态（页 166）。《论不平等》第一编所描述的自然状态是自给自足的，这里没有足以超越它的内源性因素，没有规定着它的尽头，也没有最终向资产阶级社会过渡的目的论作用，自然状态的静态似乎具有潜力的无限恒久性。"本来绝不可能发生"的偶然事变、外在的原因，导致人远离 etat d'animalite（动物状态）。卢梭所考察的自然状态，是人的自然的状态。在已经发生的历史发展的光照下，自然的状态才变成初始状态（Anfangszustand）。卢梭对此提出的"推断"，是"从人及其周围事物的天性中获得的"（页 72）。既然自然的状态因所处的环境变成了"历史的"状态，认识它便无须仰赖"不确定的历史文献"。将自然状态和与当今的资产阶级状态联系起来的重大历史阶段和事件加以比较，就显出强烈反差，正因为如此，卢梭可以直接将自然状态与资产阶级状态对立起来，就此讨论两个"现实发生的事实"（页 168）。《论不平等》的注释部分，不论就其字面含义，还是就其对《论不平等》的人类学探索的意义而言，总体上都是关键性的。注释中的评论清楚说明，卢梭对于非同时性的东西之同时性（die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen）是认真的，这是其描述自然状态的依托和方法论上的出发点。卢梭在这里告诉人们，即便在现在，自然状态之持续存在是

---

① 见本书页 78、92、104、194、206、300 及以下等。

可能的。卢梭向读者指出，在更为精细的考察之后，也许可以证明，那些被旅行家们以猩猩(Pongos)、山魈(Mandrills)等名称描写为动物的各种生命，直到今天事实上是真正的野人，仍处于种属的自然状态(页 336)。

静止的自然状态是自然人之自给自足(Autarkie)，它基于处于平衡状态的需求和满足需求的能力。这种平衡并非由于天堂般的丰富，而是由于非社会性的野人的需求不至超过其肉体需要。这种人不知道什么"幻想需求"，想像力对他"毫无意义"。这种人在心理上很满足，因为他与同类没有任何个体性质的关系，没有偏爱情感、没有爱、没有对地位的追求或统治的意愿。动物般的局限性是个人的自我满足感的基础，这种局限性使自然的不平等即便在种属层面上也没有激活原动力：不论个体发明或者发现什么，都将与他一起沦亡。由于缺乏交际和承传，不会有任何知识的积累或者值得称道的特质财富的积蓄。所有个体世世代代都从同样的水平上开始努力劳作。单独生存的自给自足使得天生不平等的人 sub apecie naturae(在自然的方式中)得到平等对待，并在一个更具根本性的意义上——与一般法律的臣民相比——是平等的：所有的人都能够同样发挥自己的个人能力，但是，为人的能力的发展所规定的狭小范围也限制着所有的人，如果这种发展是在群体之外进行的话。所有的人都服从"自然秩序"中作出裁决和协调冲突的强者的法则，然而，这强者的法则——只要存在个体生活方式的自然前

人之成为人，以丧失其直接的自在之在为前提。

提——却无力建立统治关系,使所有的人始终处于附庸状态。严厉的选择法则(das Gesetz der Selektion)不容抗拒地适用于所有的人。自然对待自然状态下的人"恰如斯巴达人的法律对待公民的孩子:它使拥有优良素质的人强健粗壮,让其他所有的人走向灭亡"(页80)。

用处于自给自足状态的人的眼光来看,处于动物般愚钝状态而保持静态的人是优良的。这里所谓优良是从良好教养的意义上来说的
其生物学上的生存能力、充满生机的健康,未分裂的、与自己和自然一体的生存。此外,这种人在理智上善良,道德上清白或者不承担责任,因为,他所生活的世界中一切都按照"自然秩序"行事,一切事件都是自然事变,从而生活在善恶的彼岸。最终,这种人之为善,是因为他不恶。人的邪恶基本上产生于他的弱点。这种弱点出于他对外在意志、对他人及其意见、图谋和情感的依附。身处孤立的自然状态中的野人没有这类弱点,因为他不依附人,他强健、独立、自给自足,欲求和能力保持着平衡。这种人远离统治精神,不知奴隶心态、不知 amour－propre(自爱)——经过与其他生命对比得出的自爱,自爱"打动不了他的心",因而也不知何谓怨恨。由于这种人"将自己看成观察自己的唯一观众、宇宙中唯一对他表示关注的生命、裁定其功过的唯一法官,他的灵魂中便不可能出现一种来源于比较的情感——他不可能比较"。[①] "仇恨和复仇的要求、傲慢和鄙夷、嫉妒和猜忌都与他格格不入。这种人的态度由直接的 Amoure de soi(爱自己)——自然的自爱情感决定。所以,处在自然状态的人可能相互施加种种暴行,如果这会给他们带来某种好处的话"(页370),但他们不会相互收买,不至失去其根本性的独立,失去使他们保持善良的自在之在(Beisichselbstein)。

孤独的人是善的,但并不是"有人性的"。人之成为人,以丧失其直接的自在之在为前提。自然的人(en puissance)尽其可能发展自己所拥有的能力,取决于其肉体和心理的自我满足状态得到历史性的突破。人

① 本书页370注XV。这里不可能讨论卢梭关于人的善恶概念、他对自爱的分析,以及他的以下说法所得出的影响深远的神学结论——怨恨源于对与他人意志相对立的依附性。注XV只是让读者"自己"就此进行思考。

为了使自己"臻于完美",不得不丧失其自然的完美性。人要成为一个有理性、语言、道德的人,只能靠陷入依附状态,靠自己对社会的粘连。卢梭在《论不平等》的第二编描述了社会粘连性(Soziabilität)的产生,在这里,他试图揭示自然之人(hommel nature)变成人之人(homme de l'homme)的历史过程——同时注意到其他"实际发生的事实"以及"我们的所有能力"在其中"得到发展的"当今资产阶级状态。卢梭的"记述"带领我们从分散的自然状态出发,经历最初松散而有限地组合成的"乌合之众"或者一种"自由联合",经历"第一次革命"导致的建立家族和差异,经历野蛮社会的产生,经历特殊的、靠习俗和特性统一起来的民族成形,经历冶金和土地耕作引起的"大革命"直到确立政治的或资产阶级的社会,在这里,结束了因反对应分土地、劳动分工及社会最终分裂为富人和穷人两个敌对阵营而发生的 bellum *omnium contra omnes*(一切人反对一切人的战争)。接着便是"假设的政府体制的历史",卢梭将之汇入未来专制主义的"前景"。这里不是详细讨论卢梭的叙述的地方。我们只提出对于理解其基本原则值得特别关注的两点。

人在其历史进程中所经历的最深刻的变化——从孤立分散的生命到社会性生命的发展,与偏爱情感的产生最紧密地联系在一起。如果说,孤立的野人只重视自己及其需求,这"优先于"其他一切,那么,这是自发的、未经反思

的，也不曾与其他个体相比较。自然的人遵循他的 amour de soi（爱自己），是“简单的自然驱动”。相反，偏爱以比较为前提，要求区别特殊的与一般的，要求在同他人的争执中形成对自己的意识。偏爱受制于在种属历史上需要“不可估量的时间”方才形成的能力。随着这些能力的形成，人在社会粘连性的生成中便迈出了关键一步。Sentiments de preference（偏爱感）——卢梭尤其指爱和“与爱一起苏醒”的忌妒——冲破了初始的动物性自然状态在心理上的自我满足状态（psychische Autarkie）。原初的个体关系是原初的人身依附关系。行为和他人的反应不再像是纯然的自然事件，对它们的解释和评价是偏爱在自己的兴趣和判断的背景下进行的。每个人都开始“重视他人并要求自己受到重视”，尊重他人并希望自己受到尊重。“一旦人们开始相互尊重，一旦在他们的精神中形成尊重的观念，每个人便都要求拥有这种权利，于是，让任何人缺少这种权利便不可能不受到惩罚。”（页 188）尊重即估价，轻视随着重视而来。从偏爱情感、爱与忌妒、自爱、骄傲与羡慕所产生的个体化关系，在情感上不再是没有差异的，道德上也不再是清白的。这些情感经过了意见的中介，“其他人”以重视、公开珍视的形式表达的意见，制造了最早的道德或社会的不平等。对威望的追求、要求受到重视、优于他人的愿望等待，是这种不平等的内在化，即被纳入自己的思想和情感。随着这种追求、愿望的出现，人的生存的发展开始外延，最后这适应了社会的人到达自己发展的终点，完全由 amourpropre（自爱）主宰，“总是外在于自己”，“只知道生活于他人的意见之中”，“只有从人们的评判中获得自己的生存感觉”（页 268）。

社会粘连性表现了整个人的历史所独有的两面性：它为人开辟了使他“远远超越自然”的可能性，却恰恰以此使人面临跌回到自然之下的危险。它使个体的人具有了依附性，同时不帮助他们以前所未有的方式发展自己的个性。与他人的比较和倚靠意见的中介，决定着社会性的人的生存，使他失去了孤立的野人所拥有的直接性和行为的可靠性，但也使他摆脱了动物般的愚昧。与他人的比较和倚靠意见的中介还奠定了人受教育和教养的可能性，但同样也确定了人完全的外我之在（das Außersichsein）的可能性。自爱在社会粘连性的逻辑中起关键作用，这种自

爱的影响，一如它以之为准则的意见和它藉以活跃起来的想像力一样，也是双重性的。自爱的力量既可以用于最高尚的事，也可用于最卑劣的事。我们得之于 amour－prore（自爱）的，是“人类中产生出来的最优者和最劣者：我们的美德和我们的罪孽、我们的科学和我们的谬误、我们的哲学家和我们的征服者”（页 256）。

卢梭的自然状态构想中表现出的视角变换，使他能够以无比犀利的目光从总体上观察历史发展中的损和益、新的自由机遇和高度风险、进步和颓废，并在其人类学原则基础上理解和分析这两个方面及其内在联系。这尤其使卢梭能够揭示人与自然的“外部关系”对人与人之间的“内部关系”具有的反作用。[①] 在因冶金和土地耕作引发的“大革命”的结果中，这种反作用表现得最为明显，这场革命引起了社会人的历史上最伟大的转折——政治社会的建立：在砍光树木的土地上，出现了“浸透着人的汗水的欣欣向荣的田野，人们很快便在田野上看到奴隶制和苦难萌生出来，与作物一同生长”（页 194 以下）。统治和奴役的辩证法——在人与自然和人与人的关系中——发端于遵循和实施优先的观点以及经见解、意见、想象中介的特殊观点。通过耕作、通过持续不断的劳动，人将最合自己口味的偏爱强加给自然，[②]由此施予自然的强迫性反映在从土地耕作产生的占有关系中。在

卢梭的自然状态构想中表现出的视角变换，使他能够以无比犀利的目光从总体上观察历史发展中的损和益、新的自由机遇和高度风险、进步和颓废，并在其人类学原则基础上理解和分析这两个方面及其内在联系。

① 参见本书页 176，可视为对以后所述一切的预告。

② 见本书页 194；参见页 78。

占有者与一无所有者的竞争和强者的权利与最早占有者的权利发生的“持久的冲突”中，这种强迫进一步蔓延开来。正是由新石器时代的革命引起的文明过程赋予了人的热情和依附状态以物质暴力，这种暴力使建立资本主义社会成为不可避免的事。人类的技艺必须帮助自然结束“最可怕的战争状态”。在人类能力的这个发展阶段，已经无力保证种属存活和防止其毁灭的“自然秩序”被社会法律秩序所取代。一种人为的以契约为基础的平等，取代了生来便不平等的人们之间在自然状态中从自然的观点看存在着的平等；政治社会的所有成员一律服从人的法律，所有的人从此戴上“无可挽回地”摧毁了自然的自由的资产者状态加给的锁链。人们可以使这种状态“合法”，却不可能从这一状态中的人身上取下锁链。[①]

卢梭复原人的形成和资产者社会的历史，既非试图找回失去的“理想”，也不是要探查以往那个黄金般的时代的踪迹。[②] 自然状态并

---

① 见注释 265、314、391。

② 参阅页 288 注释 353。卢梭在以强调语气向人们——不论他们来自哪个国家——讲述《论不平等》导论的最后一段时谈到，读者会寻找那个自无希望种属仍旧存在着的时代，此外，他“也许会走回头路”，这种感情必定会变成对当代人的批评（页 74）。卢梭全力支持这种感情，因为他——在向读者展示人类历史上的“大革命”造成的后果的阴森画面以前——讴歌新社会的时代，称它是“最幸福和最持久的时代”、“最适合人的状态”（页 192）。为了准确理解这段话，必须仔细区分《论不平等》中的表述层面和哲学分析层面。我们仅仅指出下面五个要点。

1. 正如卢梭在此之前的一段话中所描写的那样，在他紧接着将之称为“最适合人的状态”的状态中，“复仇行为非常可怕，人是残忍的，嗜血成性”（页 190）。思考不同发展阶段的具体的人类学规定性的读者，可以形成自己关于其质量的判断（参见卢梭在页 136、190 以及 422 对原初自然状态的描述）。2. 在“最适合人的状态”中，“我们所有的能力”还没有得到发展（页 206），为此需要出现一个“充满灾难的偶然事件”。对新社会的称赞强调了卢梭复原历史之反目的论的构想。3. 将野蛮社会时代、即异教徒的时代描述为“世界的真正青年时代”（页 194）的作法，明确无误地指出了本书与卢克莱修（Titus Lukrez，前 97－前 55，拉丁诗人——译者注）的《论自然》（De rerum natura）的关系，这本被斥为“无神论”的书作为《论不平等》的样本，在其它场合曾被明确提到过（参见注XVI的开头和结尾）。4. 卢梭通过与之相关并包含着全书卷首插图主题的注XVI，以其它段落不曾有的方式突出强调了对“最适合人的状态”的赞扬。注XVI以一个“永远”拒绝欧洲文明的“辉煌”和宣布“终生脱离基督宗教”的霍屯督人（【译按】西南非洲的土著人）的讲话作结（页 378）。卢梭不再为野蛮人的这段讲话——这是《论不平等》最后讨论的——加上“见卷首插图”提示。5. 在论战性表述层面，卢梭大都以社会性的野蛮人、霍屯督人、加勒比人或印地安人而非猩猩与资产者状态的人对立，往往有意抹煞孤立的野蛮人与社会性野蛮人的区别。但卢梭所作的哲学分析却确定无疑地指出，人类学上的深刻变化是孤立人向社会人的发展。卢梭在《论不平等》中三次精确使用形容词 sociable（社会的），由于人变得具有社会性，也就变成了奴隶（页 92）、变得邪恶（页 166），更只知道在其他人的意见中生活（页 268）。所有这些限定不可分割地联系在一起，它们说明的是同一件事。

非寂静的天堂,①人类的特殊性是从自然的普遍性中产生出来的,这一特殊性的历史发展基础并非原罪。如果说,卢梭在《论不平等》的第二编中努力"考察和搜集各种偶然事变,这些事变靠毁灭种属使人的理性臻于完美,靠人的社会化让他变得邪恶,使人和世界从一个如此遥远的阶段最终发展到我们今天所看到的境地"(页 166),那么,这种冒险作法是为了在哲学的现实分析层面上准确界定人类学的差异。出于不同的考虑被当成完美或被当成堕落、被当成进步或衰败的历史变化的双重性,并没有被卢梭简化为倒退运动。在观察从中产生了"自由、完美同时又堕落了的人"②的整个历史过程时,卢梭将重点放到了损害、失误、中断上,但这只表明,这些"对于我们"已经成为首要的、最急迫、最令人沮

---

① 卢梭对以孤立的自给自足、动物般的愚钝、为生计而争夺、强者法则和自然选择为特点的自然状态的描述离宁静天堂的画面实在很远,只要将此与塔尔波特(Abbe Talbert)就人的原初状态所描绘的画面——曾在第戎科学院的竞赛中获得一等奖——作一比较,便一目了然。按塔尔波特的描绘,在原罪之前的世上,只有普遍的友善和欢愉,人的特点是美德、对履行义务的挚爱,拥有无谬误的认识能力;他们善良,并非只为自己,所有的人都相互关心。"达到认知的人是无谬误的;他既不知畏惧,也不愚昧,不曲解人意。他明白何为善、何为公正,时刻记得自己的目的、义务,时刻盯住自己的目标,坚定不移地走下去。他的心灵与精神是一致的,正是这一点向他指出了所有其他人都走的道路。向善的倾向是他唯一拥有的,美德是他的核心"(Abbe Talbert 的论文载 Roger Tisserand,《卢梭在争取1754 年第戎科学院有奖征文中的竞争对手们》[《Les concurrents de J. J. Rouscoau a l'Academie de Dijon pour le prix de 1754》,Paris,1936]),页 137—151,参阅页 138/139。

② 见本书页 362,注释 447。

丧的东西。[1] 随着人类能力的扩展，恶劣现实的危险增加了。随着征服自然的步伐加快，人的自我驯化程度不断提高，对于越来越多的个人来说，蜕变的生活变得越来越成为现实。然而，这更可能成为现实，却并非必然是所有长着一张人类面孔的生命的普遍命运。只是由于人粘连了社会，才变得邪恶。他们粘连了社会，但却并未因此在任何方面、任何时候或者本质上都是邪恶的。反过来也可以说：对于个别人基于其非凡的能力和品格意味着无限财富的成就，对于人民和种属整体则可能具有灾难性影响。对苏格拉底来说善的，对雅典或整个人类来说，就根本说不上是善的。在一些民族那里，理智与开化的发展与罪恶"总是同步"发展，但这用于个人绝不恰当——这是产生于人的自然不平等和卢梭按自己的判断"一直细心作出"的区别。相反，那些攻击卢梭的人们当中，"没有谁""能够理解"这一区别。[2]

由于自然变故，由于孤立的野蛮人环境的改变而引起的历史发展，自然状态的原初平衡被打破了，但这并未剥夺人达到成功生存的可能性。无论是在"第一场革命"之前和"大革命"之前的时期——人与自然的关系中出现了新的平衡的时期，还是在一场"为了普遍利益绝不应发生的灾难性偶然事件"（页 194）引发了资产者社会的建立进程以后的时期，人类能力的发展在种属历史的某一可确定的"时刻"开始，将政治社会、法律和政府变成了强制性需要。然而，政治社会既非必然强制性地和无可挽回地沦为卢梭"假定的政府历史"在其中达到极端的专制主义，也不一定在任何地方都必然衰败为"'财政'这个奴隶之词"唱主调的特殊既得利益者的社会——在这种社会里，实在与表象是两个全然不同的事。统治和奴役精神浸透了人的关系，随大流

---

① 在《社会契约论》中，卢梭从在《论不平等》中确立的哲学原则出发，试图回答资产者状态的"锁链"何以"被正当化"；在这里，卢梭转移了重点——与此书的论题相适应，又丝毫未作本质性的修改。他解释说：虽然人在资产者状态下牺牲了某些"从自然得到的优点，但作为补偿，人得到了另外一些巨大的优点：能力得到训练和提高、观念更为开阔、感情变得细腻、灵魂得到如此升华，如果不是因滥用这个新状态而经常屈辱地被降到自己由以出发的状态之下的话，人本应不停地赞美那幸福的时刻——使他永远摆脱了旧状态，将他从迟钝、头脑简单的动物变成有灵智的生命、变成一个人的时刻"（I,8）。

② 致博蒙（Ch. de Beaumont）的信，页 967，参见页 194 和注释 241。

的思想和懒散使政治道德陷于瘫痪；一方面是各种利己主义的普遍竞争，另一方面是公共生活所表现出的亦此亦彼、平庸和小商贩意识，两者都阻碍公民与整体、共同事业、共和制认同。“总是自相矛盾、总是摇摆于自己的偏爱和义务之间”，既不能为自己、更不能为他人而善的资产者[①]之蜕变的生存并非没有政治抉择。资产者社会为其成员开辟了政治生存的幸福，能够在好国家中得到一种容许公民在民族整体中重新发现自我的形式，能够使公民的自爱服务于公共福利，甚至借助爱祖国将之变成一种“高尚美德”。资产者社会能够在人与人的同胞之间结成社会友爱的纽带，通过维护公共教育、民族节日、风尚和共同传统使之更加牢固，能够使其成员只服从自己同样拥有的普遍意志的统治，从而使他免受外国人的统治。简而言之，政治社会能够将人变成公民，这个公民认同自己是一个不可替代的政治实体之不可分裂的成员，按严厉的法律平等对待其他公民，而他的地位也只根据自己对国家作出的“实际业绩”来衡量（页 382）。好的国家离不开自然和历史的条件，离不开各种不同的有利环境的巧合，这些环境并非任何时候、任何地方都可能有，也不是人的技能可以随心所欲制造出来的，因此始终都有例外的情况。就过去而言，

① 卢梭在《爱弥儿》第一编中（页 249—250）引入“资产者”（Bourgeois）这个概念，乃取其明显的人类学和政治性涵义。

斯巴达和罗马证明，环境不仅产生于理论（方案）的世界，而且也因为政治行为的结果才逐渐有了历史形态。日内瓦共和国告诉人们，在当前近似的“合法的机构”并非不可能，[1]哲学尽管也是人类历史上“进步或腐败”的产物，至少能够为未来建成一个“好的大厦”准备好地基。[2]

自然对待人并不比对待其他生命更坏。根据人类学差异对种属历史的考察表明，原初自然状态的孤立野蛮人，如生活在野蛮社会的加勒比人、霍屯督人或印地安人一样，都可能有一种未发生蜕变的生存。在资产者状态下，这对于经过认同 moi commun（共同自我）达到与自身协调一致的生活的公民来说，是可以达到的；同样，这对于相互重新认识、在异化的社会里发现一种新的自给自足状态、一种自身便包含着中心的相爱者，或者对于在处于社会边缘的 promeneur solitaire（孤独漫步者）的沉思冥想的生存中实现其自我满足的哲人，也是可以达到的。各种形式的未发生蜕变的生活的共同点是，都允许——在各种非常不同的能力发展的基础上——形成同一性。就其具体特点而言，苏格拉底必然不同于加图（Cato，【译按】加图〔前 234 一前 149〕，史称大加图，罗马政治家、演说家、作家；小加图〔前 95 一前 46〕为政治家），吕库戈必然不同于第欧根尼（Diogenes）。可能性的跨度非常之大，因为“这一时代的人类并非那一时代的人类”，人天生就不同。一个霍屯督人的成功生存不同于斯巴达人，一个日内瓦人的成功生存不同于“猩猩”的生存。然而，他们却都在“自在之在”这个基本规

---

① 《给日内瓦共和国的献辞》除了这种明显的作用——即日内瓦近似吕库戈（【译按】Lykurg，传说为斯巴达的立法者）时代的斯巴达，证明衰败的进程——进步变成专制主义，过去或现在都并非没有选择——在《论不平等》的整体结构内，还有另外两项使命。其一，日内瓦公民卢梭为向全世界宣扬其祖国的共和制准则致日内瓦市民的献辞，是作者藉以表达其书中最具爆炸性的政治原则——人民主权——的保护手法（参见页 10，注释 12）。其二，卢梭借《献辞》追求的目的是，从政治上影响自己故乡的状况（参见对《献辞》和对《致佩德里奥（Perdriau）的信》的评论）。施加政治影响的尝试本身，具有超越历史现实的理论意义，因为它表明，卢梭在一个具体国家的政治实践方面赋予政治哲学以何种使命，以及他如何理解哲人作为公民对自己的国家拥有的权利和义务。

② 卢梭指出哲学在未来可能具有实际政治作用时还说明，《论不平等》的“胆识”——以他自己的政治哲学原则来衡量——从中得到其解释的所在。参见页 58、60、224，并比较页 250 和 262。

定性上表现出一致。“自在之在”依其各自的能力和环境而不同，却无“高级”或“低级”之分，并不取决于“我们所有的能力”在历史上得到的发展。个体之历史性的完美化在这一方面是一种表象上的完美化。[①] 从在其现实生存的直接感觉中生活并得到满足的 homme naturel（自然人）变成拥有理性、道德观念和历史意识的 homme de l'homme（人之人），并非因为原罪。同样，这种变成不是在消除一个“缺点”，也不是一个救赎史的要求。即便人永远滞留在自然状态，自然也会得到“合理解释”。于是，人类学的差异在自然的方式中又回到生成的清白状态（Unschuld des Werdens），并未因此失去对于我们的重要性。

《论不平等》无疑是哲人之作。这不仅因为其中的道德观念并非被视为一个不受诘问或不可诘问的前提，而是被看作一个可以探索的论题或者问题。它之为哲学家之作，首先在于：在这里，哲学在作出回答之前，本身就成为问题。

《论不平等》无疑是哲人之作。

① 试比较与“大革命”以后的时代有关的页 206 开头一句话与页 196 的陈述。此外，见页 318 注 IX 中卢梭对野蛮人的讲话。参见 C. SⅡ，11 所载卢梭对“野蛮人和食鱼者”的忠告。

思想史发微

性分:符合名教的自然*

——论郭象对《庄子》的解读

陈 静

一

郭象的《庄子注》无疑是庄子注释中最有影响的一部著作。尽管解读《庄子》并不始于郭象的时代,①但是在郭象所处的魏晋时代,士人们才普遍地对《庄子》发生了兴趣,一时间注家雀起。据陆德明《经典释文序录》记载,晋代注解《庄子》的,在郭象之前有崔撰注10卷,向秀注20卷,司马彪注21卷,在郭象之后还有李颐的集解30卷,郭象注33卷只是晋代多家庄子注中之一种。但是郭象注似乎占尽了风光,晋代注《庄》的虽然不少,完整流传下来的却只有郭象注。晋代之前注释《庄子》的著作,例如《淮南王庄子略要》和《淮南王庄子后解》等书,或许也是因为郭象注的流传才逐渐被淹没了。总之,目前我们还能见到的庄子注释,郭象注是第一部也是最重要的一部。

* 本文系作者提交"什么是经典?"学术研讨会(广州中山大学,2001年12月)论文。

① 庄子发挥影响并不始于晋代。据王叔岷先生《读庄论丛》、《吕氏春秋引用庄子举正》、《《淮南子》引《庄》举偶》诸文所收集的材料表明,庄学在先秦、秦汉之时,就已经成为颇有影响的学术流派了。在汉代,除了《淮南子》引《庄》数百条以外,淮南王刘安还有《庄子略要》和《庄子后解》,东汉班固也为《庄子》作过章句,马氏(马融?)亦曾为《庄子》注音;至于化用《老》《庄》的词语、援引《老》《庄》的思想以入文赋的,更是多见。

为什么晋代多家注庄，得流行者却只有郭象注？由于其他著作已经失传，我们不能通过比较得出自己的结论，只有通过前人的评价来获得一些间接的认识。陆德明的《经典释文序录》这样解释郭象注受重视的原因："惟子玄所注，特会庄生之旨，故为士所贵。"①认为郭象注受重视的原因，就在于他真正理解了庄子。陆德明对郭象注的评价既准确也不准确，这要看如何理解他所说的"特会庄生之旨"。如果陆德明的意思是说郭象理解了庄子的问题，是在与庄子相同的视域里和相当的水平上紧紧地扣住这些问题进行他的注解，那么，他的评价是准确的；如果陆德明的意思是说郭象的注释表达出了庄子的思想立场，那么，他的评价就是不准确的了。对比庄子的原文和郭象的注文可以发现，郭象与庄子相左的地方非常之多，并且往往是在关键的地方与庄子不同，例如，逍遥是庄子的一个重要观念，庄子所说的逍遥，是指自由无挂碍的理想状态，而郭象的注释却是"物任其行，事称其能，各当其分，逍遥一也"，把逍遥解释成现实的适当性；又如，庄子的天籁原是对人籁、地籁之有限性和有差别性的揭示和超越，郭象却解释为"夫天籁者，……即众窍比竹之类，会而共成一天耳"，把庄子的境界问题解释成世界的整体性问题，并且借题发挥，说了一大套无不能生有，物块然自生之

就郭象自己的概念所具有的独特性而言，郭象与庄子是有差异的，并且是有根本差异的；就郭象用了这些概念来回答庄子的问题和解决庄子的理论困境而言，郭象的视域又与庄子相融合了，在此意义上，确实可以说郭象"会"了庄子的"意"。

郭象的《庄子注》无疑是庄子注释中最有影响的一部著作。尽管解读《庄子》并不始于郭象的时代，但是在郭象所处的魏晋时代，士人们才普遍地对《庄子》发生了兴趣，一时间注家雀起。

自郭象注出，逐渐养成了后来的读庄者透过郭象理解庄子的习惯。

① 陆德明，《经典释文序录·庄子》，见《庄子集释》，中华书局，1982。

类的话。郭象说这些话当然有他自己的理路，但是我们需要分清，这是郭象自己的思想，而不是庄子的思想。显然，郭象不是简单地跟着《庄子》的原文跑，不是像宋代林希逸的《庄子口义》那样，满足于对《庄子》进行字词的解释和文义的疏通，郭象的《庄子注》重在阐释庄子的思想旨趣，并且在阐释的过程中创造了一套自己独特的概念，例如"性分"、"独化"、"天地以万物为体"等等。这样，郭象的《庄子注》就不是简单地为他人作"注释"，同时也是自己在独立地"思想"，郭象的注释活动实际上也是他的思想创造活动。郭象是在用自己的思考（展现为一套独特的概念）回应庄子的问题，甚至解决庄子的理论困境。就郭象自己的概念所具有的独特性而言，郭象与庄子是有差异的，并且是有根本差异的；就郭象用了这些概念来回答庄子的问题和解决庄子的理论困境而言，郭象的视域又与庄子相融合了，在此意义上，确实可以说郭象"会"了庄子的"意"。

郭象在注释《庄子》的时候不仅提出了自己的概念，并且，他的这些概念之间还有着密切的内在相关性，这一点在下文的分析中将展现出来。因此，他的这些概念就不仅展现了他思想多方面的丰富内涵，成为他思想之独特性的标志，同时也是他借阐释庄子自创思想体系的证明。也许郭象对自己的理论创造活动不是那么自觉，后来的读庄者也往往把他的注释与庄子本人思想混为一谈，但是，郭象确实建立了新的哲学体系，借用刘笑敢先生的术语来说就是，《庄子》郭象注是一部"诠释性的哲学著作"，而不仅仅是一部"哲学性的诠释著作"。[①] 当郭象的理论体系以他独特的概念系统完整地呈现出来的时候，他与庄子的不同也就更加清楚了。

然而自郭象注出，逐渐养成了后来的读庄者透过郭象理解庄子的习惯。这种习惯直到现代仍然没有根本改变，就连现代的哲学大家冯友兰先生和牟宗三先生亦不出其外，他们对庄子的理解，都明显地带有郭象的眼光。至于关峰的有待一无待一无己的著名三段式，"无待"

---

① 见刘笑敢，《经典诠释与体系建构》，载《中国哲学史》2002年第1期。

一词就直接来自郭象，而不是出于《庄子》。这也难怪，中国人读古书从来都要通过历代注释，这就难免把注文尤其是重要的注文和原文重叠在一处看。总之，时至今日，仍然没有人认真地质疑过郭象《庄子注》对于庄子的解释是否符合庄子的“原义”。当然也常有人指出郭注误，但都是这处那处，零零星星，没有人认为郭象从思想立场的根本处改变了庄子。这就造成了中国现代学术的一个新的矛盾现象：读《庄子》时把郭象的注释当成庄子的本义读，讲中国哲学史时又列专章讲解郭象的思想，用来自《庄子注》的材料把郭象讲成有自己的思想体系的哲学家。

郭象注庄对庄子的根本性改变，就在于他引进了一个解读庄子的儒家立场。

因此，从中国哲学经典诠释传统的形成及其特点来看，郭象注庄确实是一个典型的案例，通过分析郭象对庄子的误读，我们可以看到经典的解释者如何以解读经典的方式重新回答经典的问题，以这种方式一方面建立起自己的思想体系，另一方面也赋予经典新的活力。《世说新语·文学》注引《向秀别传》的记载说，向秀初注《庄子》，他的好友嵇康、吕安不以为然，及成，“安乃惊曰：‘庄周不死矣！’”尽管郭象误读了庄子，但是他同时也令“庄周不死”，为庄子带来了新的生机，甚至可以这样说，正是郭象们对庄子的解读，巩固乃至奠定了《庄子》的经典地位。

我们现在需要做的，是把郭象的思想与庄子思想区别开来，以展示中国古代思想发展的逻辑进程。

一

郭象注庄对庄子的根本性改变，就在于他引进了一个解读庄子的儒家立场。这里所说的儒家立场，不是指郭象简单地在内容上用儒家的仁义礼乐来对应庄子的某些思想，在二者之间划上似是而非的等号，郭象当然不会做这等蠢事，如果他是这样做的，他的庄子注绝不会有如此长久的生命力，绝不可能产生如此深远的影响。郭象的思虑要深刻得多，他引进的儒家立场，是儒家关怀人世，肯定人世，立足人间世思考问题的立场，而他站在这样的立场上考虑的，却是如何为儒家的人间世诸原则奠定一个形而上学的本体论基础。所以，站在传统儒家的立场来看，郭象的思想具有浓厚的道家气息，而站在《庄子》"本义"的立场来看，他的《庄子注》却引进了一个儒家的立场，因为他的注是"为了现实"的，而不是"批判现实"的。无论如何，郭象改变了庄子越世间或离世间的倾向，由于这一改变，庄子批判现实的立场，就改变成为郭象的肯定现实的立场；庄子置疑制度的立场，就改变成为郭象维护制度的立场；在庄子那里只能尖锐对立的名教与自然，在郭象那里就成了"名教即自然"。郭象用了一套理论来完成这种转变，这套理论中最核心的一个概念，就是"性分"。

《庄子》内篇不见性字，外篇虽然一上来就谈性的问题，但是性和性分还是两个不同的概念。郭象注庄的开篇就提出了"性分"的概念，《逍遥游》的第一条注就说："《庄子》之大意，在乎逍遥游放、无为而自得。故极小大之致以明性分之适。"《逍遥游》的题解也说："夫大小虽殊，而放于自得之场，则物任其行，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！"

逍遥是庄子最重要的概念，这个概念所涉及的问题，是人的自由的问题，结合《齐物论》的有关内容来看，庄子的"逍遥"或者"游"，有一个很重要的前提，这就是超越人在现实中的各种局限，《齐物论》

的“吾丧我”，把这一层意思表达得十分清楚。[1] 郭象把逍遥游放、无为自得特选出来作为庄子思想的主旨，足以说明他的眼光敏锐。但是他以“性分”概念为基础，把“逍遥”或“游”等同于称能、当分，在他的注文内部，把“物任其行”等同于“事称其能，各当其分”，这就把庄子超越人间拘绊的自由自在的“游”拉回到人间世，变成了万物各适其性，各安其位的安分守己。

郭象把逍遥游放、无为自得特选出来作为庄子思想的主旨，足以说明他的眼光敏锐。

郭象的“性分”概念贯穿于他的整部注中，下面罗列他的有关论述，以期对“性分”概念的内涵有所展示。

> “物各有性，性各有极，……故小大之殊各有定分，非羡欲所及。”（《逍遥游》注）
>
> “以形相对，则大山大于秋毫也。若各据其性分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足。”（《齐物论》注）
>
> “夫六合之外谓万物性分之表耳。夫物之性表，虽有理存焉，而非性分之内，则未尝以感圣人也。”（《齐物论》注）
>
> “物各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性哉！”（《齐物论》注）
>
> “夫物物自分，事事自别，而欲由己以分别之者，不见彼之自别也。”（《齐物

[1] 参见拙文：《“吾丧我”——《庄子·齐物论》解读》，载《哲学研究》2001年第5期。

论》注）

“所不知者，皆性分之外也。”（《齐物论》注）

“所禀之分各有极也。”（《养生主》注）

“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”（《养生主》注）

“不役思于分外。”（《德充符》注）

“生之有分也。夫神不休于性分之内，则外矣。”（《德充符》注）

“全其性分之内而已。各正性命之分也。”（《应帝王》注）

“知其性分非所断续而任之，则无所去忧而忧自去也。”（《骈拇》注）

“受生有分，而以所贵引之，则性命丧矣。”（《胠箧》注）

“真在性分之内。……物各有分，不可强相希效。”（《秋水》注）

“物物各有量，死与生皆时行，得与失皆分。……莫若安于所受之分而已。以小求大，理终不得。各安其分，则大小俱足矣。”（《秋水》注）

“性分各自为者，皆在至理中来，故不可免也。”（《达生》注）

“止于所受之分。”（《达生》注）

“不窥性分之外，故曰藏。”（《达生》注）

“各任性分之适而至矣。”（《达生》注）

“受生各有分也。”（《知北游》注）

“自然有分，……任其天然之分者，能无夭落。”（《寓言》注）

“夫均其者岂妄然哉？皆天然之分。”（《寓言》注）

引文稍微多了一些，但还不是郭象有关“性分”论述的全部。我们

之所以不厌其烦地尽可能引用，是为了使这一个具有郭象特色的概念能够引起足够的重视。从这些引文中可以看出，郭象的“性分”概念从内篇到外篇再到杂篇，是一直使用着的。并且，“性分”概念只是一套概念的核心和基础，从“性分”概念之中，还能引申出或者生长出几组相关概念，一组是“适性”、“足性”、“得性”、“安其天性”、“尽分”等等，相反的表达是“不离其性”，“不离其自然”等等；一组是“当分”、“守分”、“知分”等等；再一组是“止其分”、“止于分”、“居其分内“、”游于分内“等等，相反的表达是“不役思于分外”、“过分为害”等等。在上述引文中，这几层意思还是隐含着的，郭象注的其他地方，则有许多直接的表达。

关于“适性”，郭象说：

“夫大鸟一去半岁，至天池而息，小鸟一飞半朝，抢榆枋而止。此比所能则有间矣，其于适性一也。（《逍遥游》注）

“苟足于性，……小大虽殊，逍遥一也。”（《逍遥游》注）

“各以得性为至，自尽为极也。……亦各安其天性，不悲所以异。”（《逍遥游》注）

“足性而止。”（《马蹄》注）

“任其所受之分，则性命安矣。”（《在宥》注）

关于“当分”，郭象说：

“夫臣妾但各当其分耳。”（《齐物论》注）

“失得之报，未有不当其分者也。”（《人间世》注）

“夫声之宫商虽千变万化，唱和大小，莫不称其所受而各当其分。”（《齐物论》注）

“天地万物各当其分，同于自得，而无是无非也。”（《齐物论》注）

“无可尚之迹，则人安其分，将量力而行。”（《骈拇》注）

“适迟疾之分，……众马之性全矣。”（《马蹄》注）

“各当其分，则无为位上，有为位下也。”（《天地》注）

关于“守分”，郭象说：

“物各自守其分，则静默而已，……古人不随无崖之知，守其分内而已，故其性全。”（《天下》注）

“各守其分，则自容有余也。全其性也。”（《天下》注）

“全其真，守其分也。”（《在宥》注）

关于“止分”，郭象说：

“万物万形，各止其分。”（《天地》注）

“物不止于本性之分，而截自多以附之。”（《天地》注）

“各止其分，故不传教于彼也。”（《天地》注）

“不求所知而求所不知，此乃舍己效人而不止其分也。”（《胠箧》注）

“知止其分，物称其生，生斯足矣，有余则尚也。”（《达生》注）

“自非真人，未有能止其分者，故必外内受刑，但不问大

小耳。”(《列御寇》注)

很清楚,郭象由“性分”而来的“适性”“当分”“守分”“止分”把庄子意境高远的逍遥游放(以“适性”的概念为表达)与儒家重视角色身份的社会职责(以“当分”的概念为表达)打通了,这一打通,在庄子那里原本冲突对立着的真与伪、朴与器、内在的真性与外在的规矩绳墨变得能够互相兼容,[①]甚至成为一致的了。在二者对立的情况下,理想与现实是断作两截的,人要么立足现状,安于“伪”(即人为),足于“器”,任凭规矩绳墨对自身加以规范和改造;要么向往理想,执著于“真”,保守于“朴”,坚持淳朴的真性,在摆脱现实拘绊的挣扎中,表达出强烈的出世感或离世感,以及身处人间世的无奈感。《逍遥游》描写的藐姑射山上的神人是餐风饮露不食五谷的,而《人间世》则尽写人在世间的“不得已”。这种冲突对立在郭象注里消失了,于是,任性不必伏处山林,无为不是拱默无事:

郭象把庄子意境高远的逍遥游放与儒家重视角色身份的社会职责打通了。

任性不必伏处山林,无为不是拱默无事。

“所谓无为之业,非拱默而已;所谓尘垢之外,非伏山林也。”(《大宗师》注)

“无为者,非拱默之谓也。直各任其自为,则性命安矣。”(《在宥》注)

于是,原来餐风饮露的神人成了高居庙

① 参见拙文:《真与道家的人性思想》,载《道家文化研究》14辑。

堂的圣人：

“夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”(《逍遥游》注)

于是，逍遥成为在性分之内的活动：

“各知其极，物安其分，逍遥者，用其本步而游乎自得之场矣。此庄子之所以发德音也。”(《秋水》注)

“游于分内。”(《庚桑楚》注)

最重要的是，郭象的“性分”概念与儒家观念体系支持的等级制度也打通了：

“趋步各有分，高下各有等。”(《外物》注)

“分”在这里就相当于“等”，而从“有分”与“有等”的一致出发，郭象以“性分”概念为基础对现实的等级制度加以肯定就是顺理成章的事了：

“夫时之所贤者为君，才不应世者为臣。若天之自高，地之自卑，首之在上，足之居下，岂有递哉！虽无措于当而必自当也。……若乃开希幸之路，以下冒上，物丧其真，人忘其本，则毁誉之间，俯仰失措也。”(《齐物论》注)

“若皆私之，则志过其分，上下相冒，而莫为臣妾矣。臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下，手足外内，乃天理自然，岂真人之所为哉。夫臣妾但各当其分耳。”(《齐物论》注)

“各当其能，则天理自然，非有为也。若乃主代臣事，则

非主矣，臣秉主用，则非臣矣。故各司其任，则上下咸得，而无为之理至矣。”（《天道》注）

“首自在上，足自处下，府藏居内，皮毛在外。外内上下，尊卑贵贱，于其体中各任其极。（《天运》注）

郭象用“性分”的概念，才真正完成了那一时代的理论课题，在理论上贯通了名教与自然。

话说到这一步，郭象的“性分”概念与儒家的“名分”观念已很难彼此区分了。既然郭象的“性分”概念最终走向了儒家的“名分”概念，为什么郭象不直接在儒家的名分概念上做文章呢？这固然有郭象时代玄谈风尚的影响，更重要的是，儒家的名分观念的“名”，是人的社会规定性，用道家的眼光来看，是人为即伪的产物，而郭象性分概念的“性”，指向的是人的自然属性或曰天性，“自然耳，故曰性”（《山木》注）。“名分”观念直接关涉人的现实规定性的具体内容，它很容易转化成为社会对个人的伦理要求，却很难成为关于“人”的形而上学思考的基础和出发点。较之儒家用社会性的规定来界定人，庄子以“真伪”概念为核心对“人”进行的思考无疑更具有基础性，但是如前所述，庄子的真、伪是对立的，人之“本然”（其实就是“当然”）与人之“实然”（即人的现实规定性）是断裂的，这造成了人的存在的两难困境，要么理想而越世，要么现实而苟且。郭象的“性分”概念像《庄子》内篇的“真”和外篇的“性”一样具有本体的意义，却不再像庄子的“真”和“性”那样只能成为批

郭象的“性分”概念像《庄子》内篇的“真”和外篇的“性”一样具有本体的意义，却不再像庄子的“真”和“性”那样只能成为批判现实之根据。

判现实之根据，“性分”能够与“名分”贯通，能够为现实的等级制度提供本体论支持。

名教与自然的关系是魏晋时代最根本的理论问题，王弼在有无之辩的基础上提出的“名教出于自然”，仍然没有彻底摆脱汉代宇宙生成论的影响，因此名教与自然仍然是分别为二的，嵇康的“越名教而任自然”更是如此，只有郭象用“性分”的概念，才真正完成了那一时代的理论课题，在理论上贯通了名教与自然，完成了名教与自然的统一。

三

“独化”也是郭象特有的概念，现在我们要分析“性分”与“独化”之间的关系。

“独化”就是“自化”，就是排除自身之外的原因自有自化。郭象使用“独化”或“自化”的概念来解释事物的存在与变化，是为了否定汉代以来广泛流行的宇宙生成论，而只有否定了宇宙生成论，他才能够把“性分”作为本体建立起来。①

老子说过“道生一，一生二，二生三，三生万物”(42 章)，这个说法暗示了一个分化的过程，即“道”通过由一到多的分化，最终成就了万物并存、万象纷呈的世界。不过在老子那里，这个过程是逻辑的，而到了汉代，《淮南子》用了老子“道生……万物”的思路，把《庄子·齐物论》中那段挺绕口的“有始也者，……有有也者”的话，解释成一个宇宙生成的物理过程，《淮南子》是这样说的：

> 有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有无者，有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者。②
>
> 所谓有始者，繁愤未发，萌兆芽蘖，未有形埒垠堮，无无

① 参见王晓毅，《郭象“性”本体论初探》，载《哲学研究》2001 年第 9 期。

② 这段话见于《齐物论》，以下是《淮南子》的解释。

蠕蠕，将欲生兴而未成物类。

有未始有有始者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竟畅于宇宙之间，被德含和，缤纷茏苁，欲与物接而未成兆朕。

有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞，萧条霄霓，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。

有有者，言万物掺落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑蔰炫煌，蠉飞蠕动，跂行哙息，可切循把握而有数量。

有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也，储与扈冶，浩浩荡荡，不可隐仪揆度而通光耀者。

有未始有有无者，包裹天地，陶冶万物，大通混冥。深宏广大，不可为外，析豪剖芒，不可为内。无环堵之宇，而生有无之根。

有未始有夫未始有有无者，天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形。①

人性的古今对照，不仅对应着宇宙的从无到有，而且也显示着真与伪的对立。

这一段描写从文风上看具有汉赋的铺排风格，从思想上看具有经验主义的特征。在《淮南子》的描写下，宇宙生成是一个从无形到有形，从平静到动荡，从整全到剖判，从大

① 刘文典，《淮南鸿烈集解》，中华书局，1989，页44。

一到万有的过程。这个过程从时间的阶段上可以划分为三，从存在的形态上可以划分为四，在经过了这些时间的阶段和存在的形态后，一个气象万千的世界就形成了。共同的来源把各自分别存在的万物联系在一起，成为一个整体，而万物中的任何一个，都只能是整体的一个部分。这样，现存世界中的任何具体的存在都不是自身圆满的，它的存在既有赖于源头，又有赖于整体，它的活动也因此既受制于源头，也受制于整体。

《淮南子》的宇宙生成论支持着庄子真伪对立的人性理论，而《淮南子》自己的人性理论就是沿着庄子的思路说下来的，因此也可以说《淮南子》的宇宙生成论支持着它的人性理论。《俶真训》在解释了《庄子·齐物论》那段绕口的话以后，很快就进入到人性的古今对比之中，它描述古人之性如何清净、淳朴，他们的生活如何因为这淳朴的天性而保持着自在——自由，今人之性如何在内有了知和欲的诱惑，在外受到了外物的牵引，他们的生活因此而变得身不由己和支离破碎，然后《淮南子》提出了"返性于初"的要求。很清楚，人性的古今对照，不仅对应着宇宙的从无到有，而且也显示着真与伪的对立。按照宇宙生成的思路，万物的"性分"是有起源的，有起源就有所待，就不可能自身圆满，并且一定会落入古今对比基础上的真伪对立中去。所以郭象必须否定宇宙生成论，否则他就不能把"性分"概念的本体意义建立起来，不能让"性分"自足圆满。郭象否定宇宙生成论的武器，就是"独化"理论。

这里所谓的"独化"是广义的，概指郭象用"独化"、"自化"、"自生"、"自然"、"自物"、"自造"、"自尔"一系列语词对起源说的否定：

> "无既无矣，则不能生有，有之未生，又不能为生。然则生生谁哉？块然而自生耳。……谁为主役物乎？故物各自生，而无所出焉，此天道也。"（《齐物论》注）
>
> "物各自然，不知其所以然而然。"（《齐物论》注）
>
> "万物无情，趋舍不同，有若真宰使之然也。起索真宰之

朕迹，而亦终不得，则明物皆自然，无使物然也。"(《齐物论》注)

这里需要解释几句。"真宰"在庄子那里相当于"吾"，是与"我"相对的"真我"，而郭象注把"真宰"解释为主宰者。冯友兰先生指出，"在先秦哲学里，还没有称宗教所说的自然界的主宰，为'君'或'宰'的，认为有这样主宰的人称之为'天'或'帝'。"郭象把庄子的"真宰"解释为"主宰"，又是一个误解，但是，他这样解释，却并不是要确立一个主宰，恰恰相反，他是为了否定主宰，否定有一个"使之然"的力量存在着，他以这样的否定来反证"物自生"。郭象关于物自生的论证思路是这样的：因为不存在一个主宰者，不存在一个使万物之所以然的力量，那么，万物之成为万物，就只可能出于自身的原因，万物的改变，也只可能出于自身的原因，换一句话说就是，万物只可能自生自化。关于自生自化，郭象还有许多说法，这些说法，也贯彻着他的一贯思路：

郭象关于物自生的论证思路是万物只可能自生自化。

"请问造物者有耶？无耶？无也，则胡能造物哉！有也，则不足以物众形。故明众形之自物，……故造物者无主，而物各自造。物各自造，而无所待焉。"(《齐物论》注)

"夫庄老之所以屡称无者，何哉？明生物者无物，而物自生耳。"(《在宥》注)

“一者，有之初，至妙者也。至妙故未有物理之形耳。夫一之所起，起于至一，非起于无也。然庄子之所以屡称无于初者何哉？初者，未生而得生，……突然而自得此生矣。”(《天地》注)

“寻其原以至其极，则无故而自尔。”(《天运》注)

“既明物物者无物，又明物之不能自物，则为之者谁乎哉？皆忽然而自尔也。”(《知北游》注)

“谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者即所谓物耳；谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣，而至道乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物，无已。明物之自然，非有使然也。”(《知北游》注)

“死生出入，皆欻然自尔，未有为之者也。”(《庚桑楚》注)

比较郭象与《淮南子》注庄的风格可以看出，《淮南子》是把庄子的玄思变成了经验，所以它用了经验主义的描述，把《庄子》“有始也者，……有有也者”的玄思描述成一个宇宙生成的物理过程。或许正是在这个意义上，冯友兰先生称汉代思想具有科学的特征。我理解冯先生的意思不是说汉代的思想符合现代科学的结论，而是说汉代普遍流行的经验主义的思维方式具有科学的属性而少有玄学(形而上学)的气质。郭象注庄显然是另一种风格，他不是在描述，而是在思辨，他用了刑名学的辩名析理来质疑主宰者、生生者、造物者的存在，质疑在万物之外之上“别有一物”充当着万物之所以然的原因，强调万物的本性才是其生成变化的依据。他的辨析否定万物有自身以外的来源，并且以这种否定为根据反证独化自生说，他的整个论证在形式上是这样的：“因为万物不可能有自身之外的原因，所以它们一定是自生自有的。”但是，由于郭象的思考是以宇宙生成论为背景而展开的，所以尽管他要否定宇宙生成论，他的语言里仍然带有生成论的痕迹，例如“块然而自生”、“突然而自得此生”，这里的“生”字仍然带有从无到有的意味，

让人疑惑万物的“性分”为“无”时又在哪里。或许郭象也察觉到了这个问题，所以他在《庄子序》里这样说：“上知造物无物，下知有物之自造。……是以神器独化于玄冥之境而源深流长也。”这段话里的“神器”相当于“本性”，“独化”就是“自化”，而所谓“玄冥之境”则是一个难以认识和言说的境域，实际上，郭象用这样一种玄虚的说法回避了正面讨论“本性”的时间性问题，也就是人的存在的历史性问题。

无论如何，郭象的立场是清楚的，他的辨析是为了否定宇宙生成说而肯定独化自生说，从而保证“性分”概念作为本体的自足圆满性。

郭象的立场是清楚的，他的辨析是为了否定宇宙生成说而肯定独化自生说。

四

郭象用“性分”的概念贯通了名教与自然，在理论上解决了“名教即自然”的问题。然后，他又用“独化”的概念否定了自汉代以来广泛流行且被普遍接受的宇宙生成说，保证了“性分”概念作为本体的自足圆满性。如果郭象就此停步，他眼中的世界还只是一盘散沙，各有其性分的万物还只是一个个独立的存在，自足而互不相干。我们说，郭象注庄的基本特点，就在于引进了一个理解庄子的儒家立场。儒家是立足人世、关怀人世、在人间世里谈问题的，所以，郭象一定会处理个人在社会中存在的问题，而这个问题的理论表

达，就是各有其性分的万物如何成为一个整体。郭象用了“天”（有时是“天地”）的概念来处理这个问题。

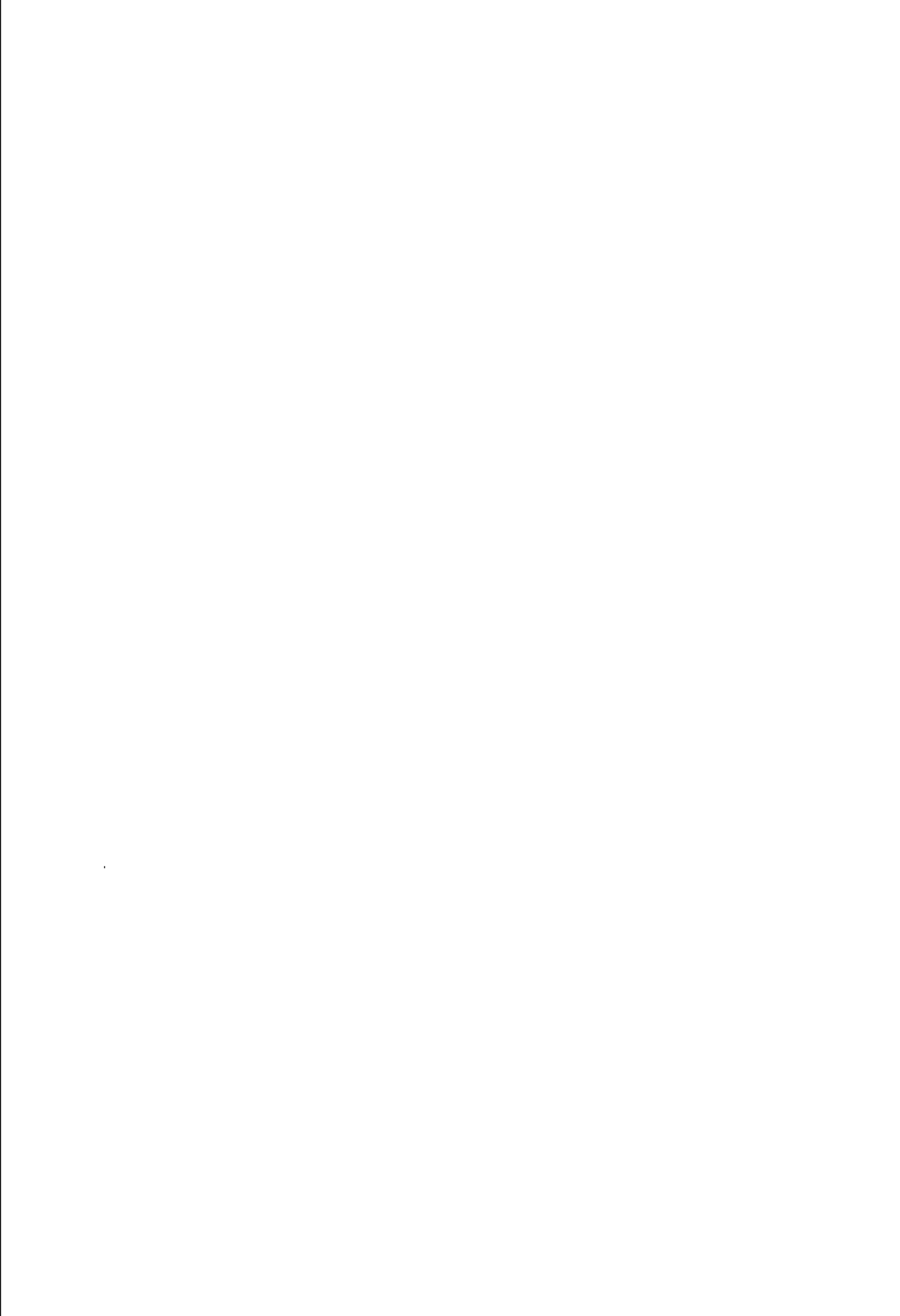
郭象所说的“天”，当然继承了“天”所一贯具有的整体性含义，但是郭象特别强调，“天”不是万物之外“别有一物”，而就是万物的总和。所以郭象眼里的“天”，是存在之全体，这个全体，就是“众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳”。郭象说：

> “天地者，万物之总名也，天地以万物为体。”（《逍遥游》注）
>
> “夫天籁者，岂别有一物哉？即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳。……故天者，万物之总名也。”（《齐物论》注）
>
> “万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣。”（《齐物论》注）

“天地以万物为体”，这种说法一方面否定了天在万物之外生成万物，另一方面把天作为万物之全体的意义建立起来了。

通过对郭象的“性分”、“独化”概念以及天地以万物为体之思想的分析可以看出，郭象建立了自己独特的思想体系，他的《庄子注》并不是简单地注解经典，而更是思想创造的活动。在这里，我们涉及的还只是郭象在思想旨趣上对《庄子》的改变，即他思想创造活动的理论成果，至于他用何种方式把《庄子》读出了新味，即他的理解活动本身的某些特点，例如语义转换、意义引申等等，则是我们进一步研究的重要题目。

（作者工作机构：中国社会科学院哲学研究所）



朱元璋时期的《孟子节文》事件

杨海文

四书五经在宋代以后的中国古代历史上，一直是国家意识形态的精神护法，但这也并不等于说它们就是神圣不可侵犯的。最一般的理由在于，任何一部经典都会有着一段或者几种不同寻常的遭遇，而且"坏的"又比"好的"令人难忘。对于"坏的经历"来说，来自"门外"的侵犯也许不值得大惊小怪，但来自"门内"的侵犯就应该另当别论。现在，可能有人已经想起了《春秋》，想起了王安石关于《春秋》"断烂朝报"的恶评。不过，像《孟子》这样一部经典，在明代初期的国都南京，被以皇帝朱元璋（1328—1398，在位时间为1368—1398）为首的"大气候"肢解，却远比《春秋》在一个官僚型学者四处飘零的"小沙龙"里受到冷落要严重得多。的确，当我们今天要对"传统学术与现代人文"进行探讨时，600多年前发生的《孟子节文》事件是一个好的题目。

一、清初思想史视野中的失踪文本

《孟子节文》事件发生在洪武二十七年（1394），然而，关于这个话题，我们似乎得从将近300年后的两段记载谈起。一段是钱曾（1629—1701）《读书敏求记》卷1

"孟子节文七卷"条所云："高皇帝展阅《孟子》，至'君之视臣如土芥，则臣之视君如寇仇'句，慨然有叹，谓'非垂示万古君君臣臣之义'。爰命儒臣刘三吾等，刊削其文句之未醇者。昌黎云：'孟轲书，非轲自著，轲既没，其徒万章、公孙丑相与记轲所言焉耳。'自非高皇卓识，焉敢奋笔芟定其书。千载而下，浅儒知节之之故者鲜矣，存而不议可矣。"[①]另一段是黄虞稷（1629—1691）《千顷堂书目》第3卷《孟子类》第1条"《孟子节文》二卷"所云："洪武间翰林学士刘三吾上言《孟子》一书，中间词气抑扬太过，请节去八十五条，课试不以命题，科举不以取士。余存一百七十余条，颁之学官，命曰《节文》。"[②]

最一般的理由在于，任何一部经典都会有着一段或者几种不同寻常的遭遇，而且"坏的"又比"好的"令人难忘。

钱曾、黄虞稷都是清初著名的藏书家兼目录学家，但《四库全书总目》卷87却将《读书敏求记》列为史部目录类存目[③]，明显地认为它并不重要。即使这样，历史上名头极响的朱彝尊（1629—1709）对钱曾则十分器重，这份器重关联着一个鲜为人知的故事。事情经过是这样的：据说朱彝尊奉命典试江左时，很想观看钱曾收藏的脉望馆手抄本，但钱曾秘不示人；于是，朱彝尊置酒高会，邀请钱曾等当地士人赴宴，并趁此机会买通钱曾的侍人后，命令手下数十人连夜偷抄了包括《读书

① [清]钱曾，《读书敏求记》，丛书集成初编本，中华书局，1985，页13。

② [清]黄虞稷，《千顷堂书目》，上海古籍出版社，1990，页80。

③ 参见《四库全书总目》，中华书局，1965，页745。

敏求记》在内的书目。[①] 不管朱彝尊"雅赚"脉望馆手抄本一事是否属实，他毕竟仍未见到或许是他最想看到的《孟子节文》刊本，正如他在其名著《经义考》卷235指出："刘氏（三吾）等《孟子节文》二卷，未见。"[②]《孟子节文》刊本当时如此难以见到，想必其中一定隐含了某种被历史的尘埃所遮蔽的东西。

跟钱曾对《读书敏求记》和《述古堂书目》的"存目态度"不同，黄虞稷的《千顷堂书目》被收入了《四库全书》，而且，《四库全书总目》卷85还指出，《明史·艺文志》对此曾经"颇采录之"。[③]《明史·艺文志》与《千顷堂书目》的这种紧密关联，无疑与康熙年间黄虞稷曾任《明史·艺文志》编辑、并在其代表作《千顷堂书目》的基础上增损而成《明史·艺文志稿》有关。要特别说明的是，黄虞稷的《明史·艺文志稿》后经王鸿绪、张廷玉一再删削，也就成了我们今天所见的《明史·艺文志》。[④] 当然，在这部《明史·艺文志》中，人们意味深长地看到它未曾著录《孟子节文》。研究中国传统学术的人都知道，自从《汉书》在正史中设立《艺文志》以来，《艺文志》就成了登录一个朝代曾经有过的文化典籍的最佳书目。从常识的角度看，如果某部典籍曾被"九五之尊"的皇帝备加关注，这部典籍大概是不会被《艺文志》的修撰者放过的。然而，发人深省的是，常识却没有像往常那样"庇护"《孟子节文》。

连博学的朱彝尊也没有见过《孟子节文》，连权威的《明史·艺文志》也没有著录《孟子节文》，从而，也就难怪像钱曾这样的知识分子，会感喟"（后人）知节之之故者鲜矣"，也就难怪《孟子节文》会成为思想史上的一桩公案。即使在历史上相当严重的文化事件，有时也会淡出后人的记忆，甚至被后人集体遗忘，这或许是我们必须面对的客观事实。但是，《孟子节文》虽然在清初的知识界走进了集体性的遗忘空间，却绝非一个像钱曾所说"千载而下……存而不议可矣"的问题。这

① [清]钱曾，《读书敏求记》，丛书集成初编本，中华书局，1985，胡重"跋"。

② [清]朱彝尊，《经义考》，载《景印文渊阁四库全书》第680册，（台湾）商务印书馆版，页107。

③ 参见《四库全书总目》，中华书局，1965，页732。

④ 参见[清]黄虞稷，《千顷堂书目》，上海古籍出版社，1990，"出版说明"第1页。

里，我们需要翻开《明史》卷139，读一读刑部尚书钱唐的传记。其辞云："帝尝览《孟子》，至'土芥''寇仇'语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰：'臣得为孟轲死，死有馀荣。'时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳，不之罪。孟子配享亦旋复。然卒命儒臣修《孟子节文》云。"[1]《明史》成书于乾隆四年(1739)，这时距洪武二十七年已经345年。至少，《明史》的修撰者们仍然悄悄地使《孟子节文》深深地契入了历史的大记忆，它并不完全是"思想史上的失踪者"。

至少，《明史》的修撰者们仍然悄悄地使《孟子节文》深深地契入了历史的大记忆，它并不完全是"思想史上的失踪者"。

二、"钱唐故事"的组合类型

不错，在令人扑朔迷离的《孟子节文》公案中，钱唐确实是一个不能忽略的关键性角色。譬如，《宁波府新志》就指出："洪武二十三年，令儒臣修《孟子节文》。上览《孟子》'土芥'、'寇仇'之说，谓非臣子所宜言，议欲去其配享，诏敢谏者，罪以不敬，且命金吾射之。刑部尚书象山钱唐，抗疏入谏，舆榇自随，袒胸当箭，曰，'臣得为孟轲死，死有馀荣'。上见其诚恳，命太医院疗治，孟子配享得不废。"[2]孟子配享文庙(文宣王庙即孔庙，明代以后简称文庙)，始于北宋元丰七年(1084)。文庙制度中的主祀、配享、从祀，体现了封建

现在的问题在于任何事情都不会空穴来风，所以，我们有必要对"类似《宁波府新志》这种记载是怎么形成的"予以探究。

① 《明史》，中华书局，1974，第13册，页3982。

② 转引自[明]谈迁，《国榷》，中华书局，1958，第1册，页478。

统治者对儒家知识分子在体制内的合法化认同，因此，孟子被赶出文庙，也就表明统治者已对孟子予以意识形态化的否定。不管怎么说，面对朱元璋的这一举措，一个人能够带着棺材、顶着箭口去为孟子死谏，他的胆略是非同一般的。

然而，对于《宁波府新志》的这一记载，谈迁（1593 -1654）《国榷》卷5指出："（钱）唐以洪武三年谪寿州，四年卒，而配享之说乃在五年，安得相及？至于《孟子节文》，修在二十七年，谓唐之谏在于是时，尤谬。今考《宁波旧志》，止载唐谏释奠一事，不及孟子。袒胸当箭之说，出自野史，岂好事者为之耶。"①孟子被罢配享和制作《孟子节文》，的确是两回事。正如全祖望（1705—1755）《鲒埼亭集》卷35《辨钱尚书争孟子事》一文所说："以吾考之，罢配享与修《节文》，原属两事。"②一般认为，前者发生于洪武五年（1372），后者发生于洪武二十七年。假如钱唐早在洪武四年（1371）就已作古，那么，他显然是与以上两个事件毫无关联的。这样，《宁波府新志》的记载自然值得怀疑。

现在的问题在于任何事情都不会空穴来风，所以，我们有必要对"类似《宁波府新志》这种记载是怎么形成的"予以探究。《四库全书总目》并没有著录《宁波府新志》，却录有黄润玉所撰《宁波府简要志》，并说这是黄润玉在旧志的基础上删繁就简而成的。③ 黄润玉是永乐庚子（1420）举人，④生于1389年，卒于1477年，他所依据的旧志当然要早于谈迁所见的《宁波府新志》。而且，顺着这一线索，我们在此不妨借助全祖望《辨钱尚书争孟子事》一文的提示，对天顺年间（1457—1464）、成化年间（1465—1487）、嘉靖年间（1522—1566）的三种宁波府志有所了解。

先看前两种宁波府志。时间最早的"天顺宁波府志"，亦即黄润玉所撰的《宁波府简要志》。该书卷4指出，钱唐于洪武元年之后，"论孔子释奠礼不可废，时修《孟子节文》，并议其配享尤切。论之后，因耳聩

---

① [明]谈迁，《国榷》，中华书局，1958，第1册，页478。

② [清]全祖望，《鲒埼亭集》，载王云五主编，《近代中国史料丛刊》3编第39辑第390册，文海出版社，1988，页1477—1478。

③ 参见《四库全书总目》，中华书局，1965，页638。

④ 参见《四库全书总目》，中华书局，1965，页549。

还家,寻谪寿州,卒于寓舍"。[1] 时间居中的"成化宁波府志"亦即张瓒、杨寔纂修的《(成化)宁波郡志》。该书卷6曾说府学的藏书中藏有《孟子节文》,但是,卷8只提到钱唐为孔子能够在全国各地都享受释奠礼遇而面谏朱元璋一事,并未涉及他与孟子被罢配享事件的关系。[2] 依此,它或许就是谈迁所见的"止载唐谏释奠一事,不及孟子"的《宁波旧志》。

对于我们现在讨论的问题来说,这两种宁波府志究竟是"本于"或"等于"的关系并不特别重要,重要的是它们都编织了一个发生在洪武二十三年(1390)的传奇故事。

至于时间最晚的"嘉靖宁波府志",乃周希哲、张时彻修纂,成书于嘉靖三十九年(1560),北图、上图、南图、南大、复旦、浙大均有藏本。笔者对此未能面读,但依全祖望所引同乡万斯选(1629—1694)所谓"《实录》命修《孟子节文》在洪武二十七年,《嘉靖宁波府志》载之二十三年"一语,[3]它应与《宁波府新志》的关联相当密切。并且,我们至少可以断定谈迁所引的《宁波府新志》可能"本于"全祖望所引的《嘉靖宁波府志》,甚至《宁波府新志》也有可能就"等于"《嘉靖宁波府志》。例如,据今人编著的《浙江方志考》,《脉望馆书目》就将《嘉靖宁波府志》题为《宁波府新志》。[4] 当然,对于我们现在讨论的问题来说,这

事实上,《孟子节文》公案之所以错综复杂,原因就在于,人们总是要将钱唐跟孟子被罢配享和制作《孟子节文》两件事挂起钩来。

---

① 参见[明]黄润玉,《宁波府简要志》,载《四库全书存目丛书》史部第174册,齐鲁书社,1996,页757。

② 参见[明]张瓒、杨寔纂修,《(成化)宁波郡志》,载《北京图书馆古籍珍本丛刊》第28辑,书目文献出版社版,页86、153。

③ 参见[清]全祖望,《鲒埼亭集》,载沈云龙主编:《近代中国史料丛刊》3编第39辑第390册,文海出版社,1988,页1477—1478。

④ 参见洪焕椿编著,《浙江方志考》,浙江人民出版社,1984,页183。

两种宁波府志究竟是"本于"或"等于"的关系并不特别重要，重要的是它们都编织了一个发生在洪武二十三年(1390)的传奇故事。在这个故事中，先是命修《孟子节文》，接着要罢去孟子在文庙里的配享资格，而宁波老乡钱唐都是作为主角出场的。

总之，基于是否记载了钱唐为孟子配享而死谏一事，可以说《(成化)宁波郡志》与《宁波旧志》之间因为"未记载"而存在着某种文本意义上的类同关系，《嘉靖宁波府志》与《宁波府新志》之间则因为"有记载"而存在着某种文本意义上的类同关系。通常来说，早出文本的史料真实性比晚出文本要大得多。显而易见，就是根据这种常识，谈迁以《旧志》之"无"否定了《新志》之"有"。不过，谈迁这么做，或许跟他没有读过黄润玉所撰的《宁波府简要志》有关，也表明他未必见过黄溥的《闲中今古录摘抄》与黄瑜的《双槐岁钞》卷1"尊孔卫孟"条。黄溥乃黄润玉之孙，[①]黄瑜是景泰丙子(1456)举人。[②] 大约生活在15世纪中后期的这两位黄姓作者，不仅对于钱唐"舆榇自随，袒胸当箭"一事有所记载，还都提到钱唐是一个身材魁梧、酒量惊人的豪杰之士。[③] 从而可见，谈迁对"钱唐故事"的怀疑，似乎比较脆弱。但是，取消"怀疑"本身却没有这么轻而易举。

事实上，《孟子节文》公案之所以错综复杂，原因就在于，人们总是要将钱唐跟孟子被罢配享和制作《孟子节文》两件事挂起钩来。或许正是因为这一缘故，我们不妨看看万斯选就这个"钱唐故事"提出的四个疑问。他说："《南太常寺志》及《翰林故牍》载：洪武五年，国子监将丁祭，上曰'孟子不必配享'，其年腊月，上曰'孟子有功先圣，今后仍复之'。是孟子固尝罢享，然不因公言而复，一疑也。《典故辑遗》载：上读《孟子》，怪其对君不逊，怒曰：'使此老在，今日宁得免耶！'时将丁祭，遂命罢配享。明日，司天奏文星暗。上曰：'殆孟子故耶！'命复之。

---

① 参见《四库全书总目》，中华书局，1965，页1088。

② 参见《四库全书总目》，中华书局，1965，页1219。

③ 参见[明]黄溥，《闲中今古录摘抄》，丛书集成初编本，中华书局，1985，页12—14；[明]黄瑜，《双槐岁钞》，丛书集成初编本，中华书局，1985，页10—11。

是孟子几至罢享，亦不因公言而复，二疑也。《实录》命修《孟子节文》在洪武二十七年，《嘉靖宁波府志》载之二十三年。即果如府志之年，而公以四年卒于寿州，亦不及修《节文》之事，三疑也。成化府志不载，至嘉靖府志始见之，四疑也。”①

要特别说明的是，全祖望的《辨钱尚书争孟子事》一文在全引万斯选的这段话之前，曾提及朱彝尊的一个观点。这个没有见过《孟子节文》刊本的知名学者认为，钱唐带着棺材、顶着箭口去为孟子死谏一事只是好事者的虚构，如同《曝书亭集》卷69《邹县重修亚圣孟子庙碑》所言："王言必孔孟并举，其命刘三吾节文者，为发题试士，恐启诸生讪上之端尔。乃无稽之言，谓帝欲废孟子，钱唐进谏，以腹受箭，野史近诬不足信。"②通过否认孟子罢享事件的实际存在来取消"钱唐故事"的真实性，这一做法并不可取，但的确抓住了问题的症结。很显然，假如孟子罢享事件根本就没有发生过，钱唐与孟子之间的故事又从何而来呢？反过来说，要真正地破译这个"钱唐故事"，我们就必须知道孟子罢享事件发生的确切年份。

通过否认孟子罢享事件的实际存在来取消"钱唐故事"的真实性，这一做法并不可取，但的确抓住了问题的症结。

对此，历史上留下的说法很多。第一种

① 参见[清]全祖望，《鲒埼亭集》，载王云五主编：《近代中国史料丛刊》3编第39辑第390册，文海出版社，1988，页1477—1478。

② [清]朱彝尊，《曝书亭集》，载《景印文渊阁四库全书》第1318册，台湾商务印书馆版，页423；又见黄云眉，《明史考证》第4册，中华书局，1984，页1190。

是"洪武二年(1369)说"。黄润玉之孙黄溥《闲中今古录》就说:"明年己酉条《孟子节文》,欲去其配享。"[①]按,"明年己酉"即洪武二年。全祖望的《辨钱尚书争孟子事》也说:"罢配享在二年,卧棺绝粒以争之者,公也。"[②]第二种是"洪武三年(1370)说"。李之藻(1565—1630)《泮宫礼乐疏》卷2云:"洪武三年黜孟子祀,逾年又恢复。"[③]现代两位著名的明史专家容肇祖、吴晗也作如是观。[④] 第三种是"洪武二十三年(1390)说",它以前引《嘉靖宁波府志》与《宁波府新志》为代表。在以上几种说法中,除第二种外,其余的说法都认为钱唐在恢复孟子配享资格的事件里起到了至关重要的作用,正如黄润玉的一首诗所说:"引棺绝粒箭当胸,拼死扶持亚圣公","批鳞既奋回天力,没齿终成卫道功"。[⑤] 另外,这些肯定钱唐与孟子罢享事件具有相关性的说法,包括没有明确指出孟子罢享事件发生年份的黄润玉《宁波府简要志》和黄瑜《双槐岁钞》在内,还大多认为:《孟子节文》事件与孟子罢享事件是几乎在同一时期内先后发生的,前者是后者的故事背景,后者是前者的情节高潮。

关于孟子罢享事件发生的确切年份,最值得注意的说法其实是"洪武五年(1372)说"。谈迁《国榷》卷5指出:洪武五年,"命仍祀孟子。是年,国子监请释奠,命罢祀孟子。至是上曰:'孟子辨异端,辟邪说,发明先圣之道,其复之。'"他是依据《南京太常寺志》与《翰林院故牍》得出这一结论的。[⑥] 如前所述,万斯选也以《南京太常寺志》与《翰林院故牍》为据,断定孟子罢享事件发生在洪武五年。遗憾的是,被谈迁、万斯选作为史料来源的这两本典籍,今天却极难找到。其中,《四库全书总目》卷80"史部职官类存目"云,《南京太常寺志》是嘉靖己丑

① [明]黄溥:《闲中今古录摘抄》,丛书集成初编本,中华书局,1985,页12—14。

② [清]全祖望:《鲒埼亭集》,载王云五主编:《近代中国史料丛刊》3编第39辑第390册,文海出版社,1988,页1479。

③ [明]李之藻:《泮宫礼乐疏》,载《景印文渊阁四库全书》第651册,(台湾)商务印书馆版,页45。

④ 参见容肇祖:《明太祖的〈孟子节文〉》,《读书与出版》1947年第4期,第16页。参见吴晗:《朱元璋传》,三联书店,1965,页188。

⑤ 转引自[明]黄溥:《闲中今古录摘抄》,丛书集成初编本,中华书局,1985,页13。

⑥ 参见[明]谈迁:《国榷》,中华书局,1958,第1册,页478。

(1529)进士汪宗元所撰，[①]但是，齐鲁书社1996年出版的《四库全书存目丛书》并未刊印该书。至于《翰林院故牍》，《四库全书总目》则根本没有提及。尽管如此，在认定孟子罢享事件发生在洪武五年这一点上，我们应该相信《南京太常寺志》、《翰林院故牍》的真实性，相信谈迁、万斯选的判断力。当然，谈迁、万斯选以钱唐卒于洪武四年为理由，去切断钱唐与孟子罢享事件之间的相关性，这在整个"钱唐故事"中的声音无疑是微弱的。譬如，顺治四年(1647)进士谷应泰(生卒年不详)的《明史纪事本末》卷14，一方面认为孟子罢享事件发生在洪武五年，另一方面也引录了钱唐"舆榇自随，袒胸当箭"的壮烈行为。[②]还有，成书于康熙五十年(1711)的《纲鉴易知录》亦持同样的态度。[③]

谈迁、万斯选以钱唐卒于洪武四年为理由，去切断钱唐与孟子罢享事件之间的相关性，这在整个"钱唐故事"中的声音无疑是微弱的。

行文至此，像谜案一般的"钱唐故事"由钱唐(含卒年)、孟子罢享事件(含确切年份)、《孟子节文》事件(含确切年份)三个要件组成，这一点已经变得相当清楚。现在，显然到了对"钱唐故事"的组合方式进行系统整理的时候。由于以上三个要件都蕴含了时间的维度，而时间的维度在不同叙事者的笔下又有着不同的说法，因此，"钱唐故事"的组合方式也就多种多样。不过，从类型学的角度看，

① 参见《四库全书总目》，中华书局，1965，页689。

② 参见[清]谷应泰，《明史纪事本末》，中华书局，1977，页208。

③ 参见[清]吴乘权等辑，《纲鉴易知录》，第8册，中华书局，1960，页2607。

“三合一”与“二合一”两种类型对于我们的研究来说最为重要。

在1739年《明史》修成之前的三百多年间，集合在“三合一”类型下的人数与观点是最多的。而且，有意味的是，热衷这种类型的竟然多是钱唐的宁波府同乡。将钱唐跟孟子罢享事件、《孟子节文》事件紧密挂钩，是这种类型的基本叙事模式。同一个人物关联着两个不同的事件，无疑在现实中比比皆是。但是，“钱唐故事”的爱好者们要在文字中完成“一人＋二事”的叙事，却得付出一定的代价。这种代价，正如全祖望《辨钱尚书争孟子事》一文所说：“近见钱氏家传谓公卒于二十七年，意欲与《实录》相应，则又误矣。”[①]关于孟子罢享事件发生的确切年份确实有很多不同的说法，然而，随着时间的推移，人们一般都认为《孟子节文》事件发生在洪武二十七年。这样，当三个要件中的“《孟子节文》事件(含确切年份)”得以确定以后，刑部尚书的子孙也就只有通过改动钱唐的卒年去卫护“钱唐故事”的传奇色彩。此前黄润玉、黄溥们的做法，则是有意或无意地提前了《孟子节文》事件的发生年份，以与钱唐卒于洪武四年的“定论”相吻合。总而言之，从史学的眼光看，“三合一”这种类型是充满着破绽的。

至于“二合一”类型的基本叙事模式，是将发生在洪武二十七年的《孟子节文》事件排除在外，只将钱唐和发生在洪武五年的孟子罢享事件相连。依笔者所见，运用这种类型的主要作品，是前引的《明史纪事本末》和《纲鉴易知录》。“二合一”类型有着两个明显的特点：其一，与谈迁、万斯选的“怀疑”相比，它对流传已久的“钱唐故事”予以了同情和理解；其二，与很难自圆其说的“三合一”类型相比，它重构的“钱唐故事”似乎合理得多。史学追求真实，但也并不放逐情感，《明史》的修撰者们显然很欣赏“二合一”类型这种既重真实性、又重情感性的做法。所以，一方面，在前引《明史·钱唐传》中，它在钱唐与孟子罢享事件之间建立了叙事话语；另一方面，它认为孟子罢享事件就发生在洪武五年，如同《明史》卷50《礼志四》所说：“(洪武)五年罢孟子配享。逾

---

① [清]全祖望：《鲒埼亭集》，载王云五主编：《近代中国史料丛刊》3编第39辑第390册，文海出版社，1988，页1479—1480。

年，帝曰：‘孟子辨异端，辟邪说，发明孔子之道，配享如故。’”①从而，对于1739年以后的读者们来说，从《明史·钱唐传》(提供了人物、事件)与《明史·礼志》(提供了事件、时间)中提取并合成的“钱唐故事”，或许才是最流行、也最权威的版本。

在聚讼纷纭的《孟子节文》公案中，真正重要的人物其实并非钱唐，而是刘三吾。

话得说回来，虽然“钱唐故事”的《明史》版本选择了“二合一”类型，但这也不意味着“三合一”类型的历史终结。至少，人们关于钱唐与《孟子节文》事件相连的种种传说，已经成为《孟子节文》公案不可或缺的重要内容。假如今天的研究者无视这一点，那么，也就根本谈不上《孟子节文》公案的破译。这，也正是我们在“钱唐故事”上花这么多笔墨的理由。当然，《明史》的修撰者们没有“明目张胆”地将“《孟子节文》”四个字写进《明史·刘三吾传》，而只是“春秋笔法”地夹入《明史·钱唐传》，又表明讨论《孟子节文》公案在当时依然是讳莫如深的一件事。比《明史》成书更晚的《四库全书总目》没有登录《孟子节文》，就是一个有力的例证。

人们关于钱唐与《孟子节文》事件相连的种种传说，已经成为《孟子节文》公案不可或缺的重要内容。

三、刘三吾与孙芝的角色意识

假如我们认定“钱唐故事”的《明史》版本大体反映了历史的本来面目，那么，钱唐就只是与孟子罢享事件有关，却与《孟子节文》事

① 《明史》，中华书局，第5册，1974，页1296。

件无关。在聚讼纷纭的《孟子节文》公案中，真正重要的人物其实并非钱唐，而是刘三吾，正如《续修四库全书总目提要》"《孟子节文》"条所言："明太祖览《孟子》，至'土芥'、'寇仇'之语，谓非人臣所言，诏去配享，有谏者，以不敬论，且命金吾射之，其憎《孟子》甚矣。三吾之《孟子节文》殆为此作也。"[①]

刘三吾，传见《明史》卷 137。[②] 这个湖南茶陵人，早在元朝末年就做过静江路的儒学副提举，但直到洪武十八年(1385)，才被朱元璋召见。这一年他 73 岁，由此可判断他生于 1312 年，亦即元仁宗皇庆元年。自从被新王朝的天子接见以后，这个知识渊博、会写文章的老人的官运还算不错，从左善赞一直升为翰林学士。朱元璋很器重他的文才，命他主编过多部著作，甚至连自己御制的《大诰》、《洪范注》两部作品，其《序》也是由他来作的。所谓"帝制诗，时令属和，尝赐以朝鲜玳瑁笔。朝参，命列侍卫前。燕享，赐坐殿中。与汪睿、朱善称'三老'"，尤见他在朱元璋心中的分量。然而，祸福往往是相倚的。在洪武三十年(1397)春天的会试中，他和其余几个主考录取的全部是南方人。这事引起了北方人的强烈不满，以至朱元璋在同年秋天举行的策问中，"更擢六十一人，皆北士"。就是这一史称"南北榜"或"春秋榜"的事件，使得这个年已 85 岁的老人被发配到了边疆。

关于这个主修《孟子节文》的人的卒年，《明史・刘三吾传》说："建文初，三吾召还，久之卒。"由于这一说法含糊其辞，所以，传统的史家对此充满着浓厚的兴趣，就像《四库全书总目》卷 175 关于《坦翁文集》的"提要"所说的："案郑晓、雷礼、王世贞并谓三吾于洪武三十年以罪诛死。蒋一葵又谓三吾以作《大诰》漏言赐死。《明史》则称以考试不实戍边，建文初召还。今集中有《敕下御制大明一统赋》，实建文时所撰，与史相合。是晓等所载皆不确，知其集在明代不甚传，故晓等熟稔掌故者亦未之见矣。"[③]另外，看看现代著名的明史专家黄云眉在其《明

① 中国科学院图书馆整理，《续修四库全书总目提要》，中华书局，1993，页 921。

② 参见《明史》，中华书局，第 13 册，1974，页 3941—3942。

③ 《四库全书总目》，中华书局，1965，页 1550。

史考证》中的抄引，我们更不难明白传统史家们的说法也不过见仁见智而已。在这个问题上，黄云眉认同《明史》的含糊其辞，以为"三吾死于永乐中之说不足据，而永乐初暴卒之说，亦无他证，史文含糊，但云建文初召还，不敢定其卒于何时，职是故耳"，[①]这可能恰恰显示了一个史家真正的清醒。

讨论刘三吾的卒年，仿佛游离了我们这里的研究目的，但是，一个跟孟子如此有关的人，人们却连其卒年也不清楚，毕竟是发人思考的。当然，对于《明史・刘三吾传》来说，最使人困惑的还不是这个"细节"，而是与我们目前的研究密切相关的一个"大问题"。亦即，跟《明史・钱唐传》"津津乐道"钱唐为恢复孟子配享而赴汤蹈火相比，《明史・刘三吾传》为什么对刘三吾遵命制作《孟子节文》"只字未提"呢？问题现在可以提出来，马上就解答的时机却尚未成熟。原因在于，确证洪武二十七年是否发生过《孟子节文》事件，才是我们的当务之急。

确证洪武二十七年是否发生过《孟子节文》事件，才是我们的当务之急。

从史料学的角度看，有关《孟子节文》事件的确凿证据显然比孟子罢享事件的要多。譬如，在前引万斯选的四个"疑问"中，就提到"《实录》命修《孟子节文》在洪武二十七年"。这里所谓《实录》，当指《明太祖实录》。不幸的是，现存《明实录》中的《明太祖实录》卷235前一部分专门记载洪武二十七年十月之事，

① 黄云眉，《明史考证》，第4册，中华书局，1984，页1170－1171。

却并没有谈到这一点。[①] 理由或如《明史》卷97《艺文二》所说,《明太祖实录》曾在建文元年(1399)、永乐元年(1403)、永乐九年(1411)先后进行过三次修订,[②]而且,二修时焚毁了初修本,三修时焚毁了二修本,三修本就是现存的《明实录》。

然而,我们也有我们的幸运。例如,连博学的朱彝尊也没有见过的《孟子节文》刊本,我们今天就有幸面读。关于《孟子节文》的明初刻本,北京图书馆(今国家图书馆)藏有3个版本,山东省博物馆藏有1个版本。[③] 其中,北京图书馆所藏版本,一为洪武二十七年内府原刊本,赵体写刻,分装上、下两册,损坏很厉害;另一刻本,亦为赵体写刻,行间有小字朱熹注,只一册;还有《重整内阁大库残本书影》所收《孟子节文》卷6《告子章句》,经厂本残页,从字体看,可能是洪武以后的刻本。[④] 笔者进行研究所参考的《孟子节文》,见书目文献出版社出版的《北京图书馆古籍珍本丛刊》第1辑。它是据明初刻本缩印的,而原书版框高233毫米、宽150毫米。这里要说明的是,上海古籍出版社出版的多达1800册的《续修四库全书》,没有收录《孟子节文》。

翻开《孟子节文》刊本,我们无疑应该仔细地读读刘三吾撰写的《孟子节文题辞》。其辞云:"《孟子》七篇,圣贤扶持名教之书。但其生于战国之世,其时诸侯方务合纵连衡,以功利为尚,不复知有仁义,唯魏惠王首以礼聘至其国。彼其介于齐秦楚三大国之间,事多龃龉,故一见孟子,即问何以利便其国,非财利之利也。孟子恐利源一开,非但有害仁义,且将有弑夺之祸。仁义,正论也。所答非所问矣,是以所如不合,终莫能听纳其说。及其欲为死者雪耻,非兵连祸结不可也。乃谓能行仁政,可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵,则益迂且远矣。'台池鸟兽之乐',引文王灵台之事,善矣。《汤誓》'时日害丧'之喻,岂不太甚哉。'雪宫之乐',谓贤者有此乐,宜矣,谓人不得即有非议其上之心,

① 参见《明实录》,台湾中央研究院历史语言研究所校印,第5册,页3929—3932。

② 参见《明史》,中华书局,1974,第8册,页2377。

③ 参见《中国古籍善本书目·经部》,上海古籍出版社,1989,页312。

④ 参见秦燕,《〈孟子节文〉与朱元璋的专制思想》,《陕西师范大学学报》哲学社会科学版,1995年第2期,页109。

又岂不太甚哉。其他或将朝而闻命中止，或相待如草芥，而报施以仇雠，或以谏大过不听而易位，或以诸侯危社稷，则变置其君，或所就三，所去三，而不轻其去就于时君，固其崇高节、抗浮云之素志。抑斯类也，在当时列国诸侯可也。若夫天下一家，四海一国，人人同一尊君亲上之心，学者或不得其扶持名教之本意。于所不当言不当施者，既以言焉，既以施焉，则学非所学，而用非所用矣。今翰林儒臣三吾等，既请旨与征来天下耆儒，同校蔡氏《书传》，蒙赐其名曰《书传会选》。又《孟子》一书，中间词气之间，抑扬太过者八十五条，其余一百七十余条，悉颁之中外校官，俾读是书者，知所本旨。自今八十五条之内，课试不以命题，科举不以取士，壹以圣贤中正之学为本，则高不至于抗，卑不至于谄矣。抑《孟子》一书，其有关于名教之大，如'孔子贤于尧舜'，后人因其推尊尧舜，而益知尊孔子之道，'诸侯之礼，吾未之学'，而知其所学者周天子盛时之礼，非列国诸侯所僭之礼，皆所谓扩前圣所未发者。其关世教，讵小补哉！洪武二十七年十月癸酉翰林学士奉议大夫[臣]刘[三吾]等谨上。"[①]依据以上这段文字，刘三吾在洪武二十七年十月以 82 岁的高龄制作《孟子节文》，当为不争之论。

至于《孟子节文》在明代到底流传了多长时间，这一问题将涉及到一个名叫孙芝的人。

---

① [明]刘三吾辑，《孟子节文》，载《北京图书馆古籍珍本丛刊》第 1 辑，书目文献出版社，页 955—956。

故事的梗概是这样的：正是由于福建连江县的孙芝的据理力争，被刘三吾删得面目全非的《孟子》文本，才在永乐九年(1411)恢复原貌。三修《明太祖实录》就是在这一年开始，到永乐十六年(1418)完成的。①或许现存的《明太祖实录》讳而不谈洪武皇帝命修《孟子节文》，这个事实可以作为支持永乐九年《孟子》文本复原的"隐性证据"。

尽管如此，我们还是需要先从黄云眉的《明史考证》中抄录两段属于"显性证据"的记载。其一，传见《明史》卷 251 的黄景昉在其《国史唯疑》卷 1 指出："《孟子》书，旧经刘三吾节略，凡去八十五条，如见梁惠王章，养气章，俱在节中。永乐朝，闽连江孙芝始奏复之，直斥三吾为逆臣，书以是全，功甚巨，后鲜知矣。"②其二，备受顾炎武、钱谦益器重的潘柽章(？—1663)在其《国史考异》卷 3 指出："近见董应举撰连江孙芝传云：永乐辛卯(九年)，奏复《孟子》全书，略言逆臣刘三吾欲去八十五条，其中养气一章，此程子所谓扩前圣所未发，大有功于世教者。又欲课试不以命题，科举不以取士，则谬妄益甚。乞下部议收复全书，庶使万世知所诵慕。疏草为虫鼠所蚀，不能详，然《孟子》书，以公言复全。"③虽然全祖望《辨钱尚书争孟子事》所谓"孙芝之事亦仅见于《国史唯疑》，而他书不载也"④并不属实，但是，"显性证据"在史料学意义上的真实与否，仍是我们这里必须高度重视的问题。

《国史唯疑》没有说明史料的来源，《国史考异》则提到了董应举撰写的《连江孙芝传》。董应举，传见《明史》卷 242。万历三十六年(1608)，他担任吏部主事时，曾写过《谒孟庙三首》，其中四句为"独窥二字天人际，流出七篇江汉长"、"吁嗟千载言犹在，只把空王作素王"。⑤ 无疑，到了董应举所处的时代，《孟子节文》事件大概早已鲜为

---

① 参见李国祥、杨昶主编，《明实录类纂》文教科技卷，武汉出版社，1992，页 577、579。

② 转引自黄云眉，《明史考证》第 4 册，中华书局，1984，页 1191。

③ 转引自黄云眉，《明史考证》第 4 册，中华书局，1984，页 1191。又见[清]潘柽章：《国史考异》，丛书集成初编本，中华书局，1985，页 86。

④ 参见[清]全祖望，《鲒埼亭集》，载沈云龙主编，《近代中国史料丛刊》3 编第 39 辑第 390 册，文海出版社，1988，页 1479。

⑤ 转引自济宁市政协文史资料委员会、邹县政协文史资料委员会编，《孟子家世》，中国文史出版社，1991，页 295—296。

人知。不过，像董应举这么热爱孟子又身居要职的人，倒是极有可能通过不同途径听说过发生在大约两百年前的那件往事的。即使不存在这一可能，另一种可能也是存在的。亦即，他利用职务之便，意外地发现了当年孙芝那份为《孟子》平反写的奏章。面对这份被老鼠蛀虫撕咬得不堪入目的奏章，他显然会异常震惊。接着，他就试图去弄清整个事件的来龙去脉，尤其是要为做过一件大事、但又默默无闻的孙芝树碑立传。董应举所做的这一考辨工作当是可信的，否则，《连江孙芝传》也就不会被治学严谨的潘柽章作为信史采借。潘柽章曾加入吴江惊隐诗社（一名逃社），并在康熙初年著名的庄廷铣《明史》案中株连而死，年仅 40 余岁。《四库全书总目》将《国史考异》列入"撤毁书目"，并不署作者姓名，[①]然而，对于这本著作，当时周游全国、见闻广博的顾炎武却服其精审，一时的文坛领袖钱谦益则自以所撰《太祖实录》辩证，以为远不及之。[②]

孙芝颠覆《孟子节文》刊本的"政治合法性"，也就等于恢复了《孟子》原本的"政治合法性"；他颠覆《孟子节文》刊本的"文化合法性"，也就等于恢复了《孟子》原本的"文化合法性"。

总之，在论证"永乐九年《孟子》文本复原"这一问题上，将"隐性证据"与"显性证据"合而观之，是我们最终获得事实真相的正确道路。这样，从洪武二十七年（1394）到永乐九年（1411），《孟子节文》刊本作为"合法性"的文献，只存在了 17 个年头。而且，早已列

在论证"永乐九年《孟子》文本复原"这一问题上，将"隐性证据"与"显性证据"合而观之，是我们最终获得事实真相的正确道路。

① 参见《四库全书总目》，中华书局，1965，页 1841。

② 参见钱仲联主编，《中国文学家大辞典·清代卷》，中华书局，1996，页 862。

入四书五经的《孟子》在历史上极不平凡的这17个年头都属于南京，因为明朝直到永乐十八年(1420)十一月，才宣布定都北京。当然，这里所说的合法性，既指政治的合法性，也指文化的合法性。于是，孙芝颠覆《孟子节文》刊本的"政治合法性"，也就等于恢复了《孟子》原本的"政治合法性"；他颠覆《孟子节文》刊本的"文化合法性"，也就等于恢复了《孟子》原本的"文化合法性"。在孟门弟子以外，也只有像扬雄、韩愈、孙奭、孔道辅、钱唐这类著名的尊孟健将，才享受过从祀孟庙这一殊荣。读一读立于光绪二年(1876)的两篇孟庙刻石，亦即陈锦的《孟庙东庑先儒钱公碑》和丁宝桢的《重修亚圣孟子庙碑》，[①]我们就会明白后人在复杂的思想史中最后作出了怎样的选择。从而，如同带着棺材、顶着箭口为恢复孟子配享资格而出生入死的钱唐一样，为恢复《孟子》原本的政治、文化合法性而不懈努力过的孙芝，也应该永驻于一部坎坷的孟子学术思想史之中。

就"文化气节"而言，孙芝与钱唐在广义的《孟子节文》公案中，显然是可"物以类聚"的。这一点，诚如全祖望《辨钱尚书争孟子事》一文所说："罢配享在二年，卧棺绝粒以争之者，公也。修《节文》在二十七年，力诋刘三吾为佞臣以争之者，连江孙芝也。"[②]不过，面对狭义的《孟子节文》公案，我们认为，同样就"文化气节"而言，更重要的还是"人以群分"。关于刘三吾的品格，《明史》本传指出，他为人慷慨，不设城府，自号坦坦翁，尤其在动员朱元璋册立皇太孙为未来的帝位接班人、因女婿户部尚书赵勉贪污事件而引退两件事上，"至临大节，屹乎不可夺"。[③]《明史》所说的"大节"未尝不是好的东西，然而，他奉命删编《孟子节文》，从更长远的历史眼光看，却是与孙芝这样刚烈的儒家知识分子应有的"文化气节"相背离的。

难道性格平和的人置身官场时，就更容易屈从于政治权力的所作

---

① 参见刘培桂，《孟子与孟子故里》，中国文史出版社，2001，页158—161。

② [清]全祖望，《鲒埼亭集》，载王云五主编，《近代中国史料丛刊》3编第39辑第390册，文海出版社，1988，页1479。

③ 参见《明史》，中华书局，第13册，1974，页3942。

所为吗？难道个性刚烈的人直面政治对文化的强暴时，总是会站出来为孱弱的人文鼓与呼吗？“性格即命运”这句话说得不错，但是，《续修四库全书总目提要》在谈到《孟子节文》所以没有传世的原因时，却意味深长地指出：“岂负逢君之嫌获侮圣之咎，自为之而自讳之，故传亦不之及耶？”[1]不管怎么说，刘三吾、孙芝在狭义的《孟子节文》公案中表现出的不同的“角色意识”，即使其中还隐含了不为人知的奥秘，毕竟是令人无比感喟。

四、从“八十五条”之说想象另一个刘三吾

《孟子节文》体现了什么样的思想倾向，当然应该进入我们的人文视野，但是，首先对《孟子节文》存、节的章数进行统计和分析，却是很有必要的。原因在于，通过这项看似十分枯燥的工作，我们将发现一个在过去的《孟子节文》公案史上从未被注意过的疑团；另外，借助这个疑团，我们似乎还可以坐在今天的“乌衣巷口”歪斜着的夕阳里，对刘三吾当年在南京翰林院的“秋风瑟瑟”中的所作所为，展开一番“论世知人”的沉思，尽管孟子有关“论世知人”的那段论述（10·8）[2]已被《孟子节文》所驱逐。

《孟子节文》体现了什么样的思想倾向，当然应该进入我们的人文视野，但是，首先对《孟子节文》存、节的章数进行统计和分析，却是很有必要的。

① 中国科学院图书馆整理，《续修四库全书总目提要》，中华书局，1993，页921。

② 此种序号注释，以杨伯峻《孟子译注》为据，中华书局，1960。

关于《孟子节文》的章数，依据收入书目文献出版社出版《北京图书馆古籍珍本丛刊》第1辑的明初刻本的各卷题注，总共172章。其中，《梁惠王章句》存6章，《公孙丑章句》存13章，《滕文公章句》存8章，《离娄章句》存40章，《万章章句》存7章，《告子章句》存31章，《尽心章句》存67章。这里有两点要予以说明。其一，由于通行本《公孙丑章句下》的第8章(4・8)，在《孟子节文》中被分为两章，亦即以"沈同以其私问曰"以下为一章，以"齐人伐燕"以下为一章，因此，从通行本的角度看，《孟子节文》实际只有171章。其二，尽管"珍本丛刊"第1005页出现上左、下右两栏相连的空白，从而只可数出《尽心章句》存62章，但是，由于两栏空白的前后分别为《尽心章句上》的第2、9章(13・2、13・9)，并据《尽心章句》存67章的题下提示，因此，可知被存留的另5章肯定在《尽心章句上》第3至8章(13・3—13・8)之中，而且就是第3至7章(13・3—13・7)这5章，因为道德理想主义地讨论贤王与贤士关系的第8章(13・8)无疑必在删除之列。不过，对于《孟子节文》刊本的章数问题而言，除了以上两点，还有一个在历史上似乎从未被人们注意过、因而更为值得我们关注的疑惑。

众所周知，在刘三吾删修《孟子节文》之前，最权威、也最普及的《孟子》版本，一是东汉赵岐注、北宋孙奭疏的《孟子注疏》，一是南宋朱熹的《孟子集注》。前者收入南宋以来开始合刻的《十三经注疏》(参见江苏广陵古籍刻印社1995年版)，后者是朱熹著名的《四书章句集注》(参见中华书局1983年版)的重要组成部分。依各卷题注，《孟子注疏》的总章数是259章，其中，《梁惠王章句》上、下各为7、16章，《公孙丑章句》上、下各为9、14章，《滕文公章句》上、下各为5、10章，《离娄章句》上、下各为28、32章，《万章章句》上、下各为9、9章，《告子章句》上、下各为20、16章，《尽心章句》上、下各为45、39章。必须特别说明的是，由于孙奭本《尽心章句下》实际只有38章，而非39章，所以，《孟子注疏》的实际章数是258章，而非259章。依各卷题注，《孟子集注》的总章数是260章，且各卷章数大体同于《孟子注疏》。主要区别在于，朱熹本《离娄章句下》以8・8单为一章，孙奭本《尽心章句上》将

13·1、13·2合为一章。这样，孙奭本比朱熹本少了两章。

现在，我们不妨进行两次简单的减法运算。第一次运算是“258（孙奭本章数）—171（《孟子节文》章数）＝87（《孟子节文》所节章数）”，第二次运算是“260（朱熹本章数）—171（《孟子节文》章数）＝89（《孟子节文》所节章数）”。以上两次运算的结果，大概是会使我们有些诧异的。理由在于，刘三吾亲自撰写的《孟子节文题辞》，不是明明说从《孟子》中删去了85条吗？诧异之余，从常识出发，我们要追问的显然是——时年82岁的刘三吾，究竟依据哪一种《孟子》版本，来从事老皇帝交给他办理的这份苦差？

我们要追问的显然是——时年82岁的刘三吾，究竟依据哪一种《孟子》版本，来从事老皇帝交给他办理的这份苦差？

第一种可能性是以孙奭本为底本。然而，对于这本《孟子注疏》，从朱熹以来就不看好，正如南宋末期的王应麟在《困学纪闻》卷8《孟子》中所言：“《正义》序云孙奭，《崇文总目》、《读书志》皆无之。朱文公谓邵武士人作，不解名物制度，其书不似疏。”[①]何况，孙奭本《尽心章句上》将13·1、13·2合为一章，而《孟子节文》则视之为两章。第二种可能性是以朱熹本为底本。据《明太祖实录》卷160，洪武十七年（1384）就规定，乡试“四书义主朱子集证经义”。[②] 朱熹的《四书章句集

我们倒宁愿“相信”——“八十五条”之说这个疑团，其实是一个暗藏玄机的“阳谋”。

① ［南宋］王应麟：《困学纪闻》，载《学斋占毕（外六种）》，上海古籍出版社，1992，页308。

② 参见李国祥、杨昶主编，《明实录类纂》文教科技卷，武汉出版社，1992，页47。

注》悬为功令，神圣不可侵犯，这一点博学的翰林学士刘三吾不可能不知道，但是，他似乎也没有选择朱熹的《孟子集注》，因为朱熹本《公孙丑章句下》的第8章(4·8)在《孟子节文》中却被分为两章，而且260减去171并不等于85。连最简单的减法运算在最有可能选择的两个版本中都得不到证明，这究竟是为什么呢?

或许，“八十五条”之说的错误，跟《孟子节文》编纂时间仓促有关。前引《孟子节文题辞》曾说：“今翰林儒臣[三吾]等，既请旨与征来天下耆儒，同校蔡氏《书传》，蒙赐其名曰《书传会选》。”《明太祖实录》卷234指出，《书传会选》是刘三吾于洪武二十七年九月上进给朱元璋的，而且由他主持其事的《寰宇通志》一书亦在本月修成。① 也就是说，从九月上进《书传会选》到十月提交《孟子节文》，前后不过一个来月。一个年迈的老人要在这么短的时间里，对一部“诗化编码”而非“逻辑编码”的经典进行删节，必定是很辛苦的一件事。一般而言，刘三吾在删节《孟子》时，最留心的无疑是删了多少章；他甚至可能删一章就划一笔，最后他看到自己划了17个“正”字。《孟子节文》这个“工程”是“匆匆上马”的，《孟子节文题辞》的“写作”可能也是“一蹴而就”。忙中出错是在所难免的，所以，刘三吾就凭那17个“正”字，错误地说《孟子》一书被删除了85条，量词“条”在此也是一种不准确的用法。假如这个时候，他回头数数《孟子节文》到底存留了多少章，再看看自己所依据的《孟子》版本到底是多少章，那么，如此简单的减法运算，他肯定是胜任的。要是他果真这么做了，他再读读即将呈送给皇帝看的《孟子节文题辞》，他自然会改正“八十五”和“条”这两个错误。遗憾的是，刘三吾大概并没有这样做，因为我们600多年后面对的依然是一份写着“八十五条”四个字的文献。

与以上的“猜测”相比，今天坐在“乌衣巷口”歪斜着的夕阳里，我们倒宁愿“相信”——“八十五条”之说这个疑团，其实是一个暗藏玄机的“阳谋”。人们为什么无法弄清制作《孟子节文》所依的《孟子》底本

① 参见李国祥、杨昶主编，《明实录类纂》文教科技卷，武汉出版社，1992，页572。

呢？如果你认为这个底本可能是孙奭本，那么，这个82岁的老人会告诉你，孙奭本《尽心章句上》将13·1、13·2合为一章，而我的《孟子节文》则视之为两章。如果你认为这个底本是朱熹本，那么，这个82岁的老人会告诉你，朱熹本《公孙丑章句下》的第8章（4·8）在我的《孟子节文》中是被分为两章的。当人们知道《孟子节文》所依的《孟子》底本既不是赵岐注、孙奭疏的《孟子注疏》，也不是朱熹的《孟子集注》时，刘三吾的《孟子节文题辞》当然就可以含糊其辞地说，《孟子》这本书中词气表达得抑扬太过的“八十五条”应该删除，而“其余一百七十余条”则应该保留。难道他真的数不出《孟子节文》存留了“一百七十二章”？难道他真的不清楚经学家们是以“章”而非“条”这个量词来计算《孟子》的每一个相对独立的段落？

假如我们刚才发现的重大疑团果真是他有意为之的话，那么，《明史》所说的那个“不设城府”的坦坦翁，就不愧是“老谋深算”的。

假如要验证我们的这份“相信”，就最好有这么一个“好事者”出场。他拿着朱熹的《孟子集注》去对照《孟子节文》，然后发觉了刘三吾的三大漏洞，亦即“所依底本不详，所节章数不准，所用量词不妥”。要是这个好事者恰恰是在《孟子节文》正红火的时候做了这项工作，并将这个惊人的发现禀告给了朱元璋，那么，刘三吾的命运是可想而知的。然而，不独在1394年至1411年这17年间，就是在1739年《明史》修成以前的数百年里，甚至直到今天，依据笔者目前掌握的资料，这个好事者始终都未出现。台湾当代学者朱高正

是个例外，但他的结论过于简单，只是将朱熹本260条减去刘三吾所存172条进而得出《孟子》被删掉88条。[①] 如前所述，在历史上，大凡对《孟子节文》感兴趣的人，一般总是不假思索地照抄刘三吾"（节）八十五条"和"（存）一百七十余条"的那段话。即使《续修四库全书总目提要》有着"观《题辞》抑扬委婉，未始不有调停之意寓其间也"[②]的同情式理解，它在"原文照抄"这一点上也不例外。刘三吾因删修《孟子》而名声欠佳，似乎与从未出现过这样认真的好事者是有关的。

只有对已成定论的人与事仍能穷追猛打的好事者，才将看到被常人一再忽略了的东西。君主有恶行，大臣在"行为上"加以助长，刘三吾的这一面人们是不难看到的。在圣贤与帝王相对抗的"共时态语境"中，个人的力量毕竟过于微弱，刘三吾除了"遵命"，还能怎么样呢？但是，刘三吾也有着另一面。假如我们刚才发现的重大疑团果真是他有意为之的话，那么，《明史》所说的那个"不设城府"的坦坦翁，就不愧是"老谋深算"的。他深知，在圣贤与帝王相对抗的"历时态语境"中，君主有恶行，大臣却不能在"理论上"加以逢迎，而且要做得让人们轻易找不到口实。这也就难怪孟子的名言"长君之恶其罪小，逢君之恶其罪大"(12・7)，依然存留在《孟子节文》之中。这样，年迈而又温和的刘三吾的沧桑经历和复杂内心，也就告诉我们，要对身处"权力王国"与"道德王国"之间的儒家知识分子进行"论世知人"，并不是一件轻易的事。

严谨的史学无疑不会认同我们所"相信"的这个刘三吾，因此，在告别"乌衣巷口夕阳斜"的沉思以后，我们需要老老实实地数数《孟子节文》究竟从《孟子》中删除了多少章。以朱熹的《孟子集注》和杨伯峻的《孟子译注》为底本，结果如下：《梁惠王章句》共节17章，分别为1・1,1・2,1・4—1・7,2・1,2・2,2・4—2・8,2・10—2・12,2・16；《公孙丑章句》共节11章，分别为3・1—3・4,3・9,4・2,4・5,4・6,4・11—4・13；《滕文公章句》共节7章，分别为5・3,6・4—6・8,6・

---

① 参见朱高正，《孟子劫文》，《孟子研究》第2辑，韩国孟子学会，1999，页369。

② 中国科学院图书馆整理，《续修四库全书总目提要》，中华书局，1993，页921。

10;《离娄章句》共节21章,分别为7·1—7·3,7·5 7·9,7·13,7·14,7·16,7·20,8·3 8·5,8·9,8·17,8·22,8·24,8·32,8·33;《万章章句》共节11章,分别为9·2,9·3,9·5,9·6,10·1,10·3,10·4,10·6—10·9;《告子章句》共节5章,分别为11·9,12·4,12·8,12·9,12·14;《尽心章句》共节17章,分别为13·8,13·31,13·35,13·43,14·1,14·4,14·7,14·8,14·11—14·14,14·20,14·27,14·28,14·30,14·34。以上总计89章,这次减法运算是一点也不费解的。另外,朱高正指出:《孟子》全文总字数35512字,被删掉的字数达16659字;由子在《滕文公下》第一章中,《孟子节文》多加了一个"兽"字,因此,《孟子节文》只剩18054字,《孟子》被刘三吾删除的字数占总字数的46.91%。[①] 这一"字数统计"也值得我们注意。

要具体地了解这本至今仍让我们感怀的《孟子节文》的思想倾向,我们必须看看它究竟从《孟子》原本中减掉了哪些具有"真精神"的东西。

五、"道德王国"与"权力王国"的较量

不难设想,自从永乐九年以后,完整的《孟子》又像以往的数百年那样,"课试可以命题,科举可以取士",成了科举考试的权威文本。这一事实固然意味着《孟子节文》在封建统治者意识形态的合法性体制内的"缺席",然而,《孟子节文》在后人的研究视野中依然

这一事实固然意味着《孟子节文》在封建统治者意识形态的合法性体制内的"缺席",然而,《孟子节文》在后人的研究视野中依然是"在场"的。

① 参见朱高正,《孟子劫文》,《孟子研究》第2辑,韩国孟子学会,1999,页369。

是"在场"的。上个世纪中期，容肇祖曾说："现在国立北平图书馆有一部《孟子节文》，是洪武二十七年的刻本，蓝皮包装，仍是明代的装订，完善地保留残酷的统治者统制思想的资料，冷讽着愚民主义和过于操心计的无聊。我摩挲着这书，不免多少的感今悼古！"[①]黄云眉也说："《孟子》一书之真精神，存于《节文》者尚余几！"[②]现在，也有论者指出："朱元璋所删掉的《孟子》章节绝大多数与政论有关，这些章节鉴照出中国传统文化中进步而深刻的政治思想，即使在今日看来，仍不失其现代意义，仍是政治哲学的绝佳典范。"[③]当然，要具体地了解这本至今仍让我们感怀的《孟子节文》的思想倾向，我们必须看看它究竟从《孟子》原本中减掉了哪些具有"真精神"的东西。

关于朱元璋删节《孟子》的基本原则，容肇祖认为，就是11个"不许说"：不许说人民有尊贵的地位和权利，不许说人民对于暴君污吏报复的话，不许说人民应有革命和反抗暴君的权利，不许说人民应有生存的权利，不许说统治者的坏话，不许说反对征兵征实同时并举，不许说反对捐税的话，不许说反对内战，不许说官僚黑暗的统治，不许说行仁政救人民，不许说君主要负善良或败坏风俗的责任。[④] 所谓"不许说"，从前引的史料大多谈到朱元璋对孟子的"君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇"(8・3)慨然有叹看，意即权力王国的主宰者们"不许"道德王国的思想者们"说"不利于现存统治的话，而孟子洋溢着道德理想主义光辉的王道政治学尤其是"不许说"的。

对此，我们的话题或许应该从朱元璋当然也极不感冒的"汤放桀"(2・8)、"武王伐纣"(2・8)、"伊尹放太甲"(13・31，9・6)说起。这一话题，首先关联着一种为孟子所认可、也为其他人所赞许的"一般君臣伦理观"。或如景子所言："内则父子，外则君臣，人之大伦也。父子主恩，君臣主敬。"(4・2)亦即，君臣关系是社会大伦的一个重要方面。

---

① 容肇祖，《明太祖的〈孟子节文〉》，《读书与出版》1947年第4期，页18。

② 黄云眉，《明史考证》第4册，中华书局，1984，页1191。

③ 朱高正，《孟子劫文》，《孟子研究》第2辑，韩国孟子学会，1999，页369。

④ 参见容肇祖，《明太祖的〈孟子节文〉》，《读书与出版》1947年第4期，页18—21。

而且，"欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道"（7·2）是君臣关系得以和谐的基本规范。所谓"率土之滨，莫非王臣"（9·4）和"无父无君，是禽兽也"（6·9），更表明孟子未尝不认同"君主臣从"的传统观念。一旦明了传统视野中的君臣伦理观，人们就不难判定汤、武、伊尹或诛或放自己的君主是明显的违礼之举。问题在于，孟子又为什么要对这类违礼之举给予高度肯定呢？

孟子的"特殊君臣伦理观"，说到底，触及到了"权力王国"的主宰者们既朝思暮想、又胆战心惊的一大奥秘。

这就需要我们走进孟子的"特殊君臣伦理观"。在某种意义上，可以说它恰恰是围绕被历代统治者最为头痛的"民为贵，社稷次之，君为轻"（14·14）这一核心价值理念逐渐展开的。一方面，"得其民，斯得天下矣"（7·9），"国君好仁，天下无敌焉"（14·4），不过，这只是孟子王道政治学的理想展望而已。另一方面，直面"天下之生久矣，一治一乱"（6·9）的历史嬗变，孟子认为，国君是仁还是不仁成了治、乱所以循环的根本原因（7·3，7·20），并需要大臣以特殊的方式去消解国君的不仁不义不正。就此而言，汤放桀、武王伐纣属于"改朝换代的革命性治乱类型"，伊尹放太甲属于"稳定社稷的守成性治乱类型"。伊尹成功地做到了"格君心之非"（7·20），因此，他将太甲流放于桐，属于稳定社稷的守成性治乱类型。桀、纣完全失去了民心，"为汤武驱民者，桀与纣也"（7·9），因此，汤放桀、武王伐纣，"救民于水火之中"（6·5），属于改朝换代的革命性治乱类型。从而，汤、武、伊

尹以进步的治乱史观消解保守性的君臣伦理观，在孟子道德理想主义的王道政治学中得到了真切的认同。

孟子的"特殊君臣伦理观"，说到底，触及到了"权力王国"的主宰者们既朝思暮想、又胆战心惊的一大奥秘。"皇帝轮流做，明年到我家"是常有的事，但是，一旦从马上夺得了天下以后，就谁都想子子孙孙世世代代地"奉天承运"。于是，那个41岁就开国做了皇帝的前游方僧，显然不会喜欢孟子对"尧舜禅让"津津乐道(9·5,9·6)，即使孔子认为"唐虞禅，夏后殷周继，其义一也"(9·6)。他亦再也不愿从《孟子》中读到这些对君王们很不恭敬的话语："贼仁者谓之'贼'，贼义者谓之'残'。残贼之人谓之'一夫'。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也"(2·8)；大臣必须履行劝谏国君的职责，如果反复劝谏，国君依然我行我素，那么，异姓之卿可以离职而去，贵戚(同姓)之卿则可以改立国君(10·9)；太甲不贤，伊尹将他流放，但并没有取而代之，"有伊尹之志，则可；无伊尹之志，则篡也"(13·31)。不错，就像"舜视弃天下犹弃敝屣"(13·35)这句话也被《孟子节文》删除所揭示的，"权力王国"的主宰者们的这个奥秘，正是事关江山社稷能否固若金汤的"政统"问题。

尽管首肯像汤武那样"臣弑其君"(2·8)，赞同在诸侯危害国家时就"变置社稷"(14·14)，然而，在所谓"政统"问题上，孟子的基本看法则与孔子相似，亦即承认尧舜将天下让给贤人和夏商周将天下传给子孙都是合理的。进言之，跟以谁能奉天承运做皇帝为核心的"政统问题"相比，他更关注的是以能否最大限度地发挥知识分子的政治作用为主题的"道统问题"。原因之一在于，孟子以为，"天与贤，则与贤；天与子，则与子"，能否获得天子之位是天命的安排，所以连贤于尧舜的孔子也不会成为世俗的帝王(9·6)。原因之二在于，孟子认为自己所处的时代存在着"学术政治化"的可能性趋势。一方面，知识分子以为自己拥有的道德权威高于君主所有的政治权威；另一方面，由于知识分子的道德权威渊源于宗周礼乐文明传统，因而，君主亦期待依据知识分子重建意识形态的合法化基础。

这样,"士与王侯在政统中可以是君臣关系,但在道统中则这种关系必须颠倒过来而成为师弟。依孟子之说,政统中有王、侯、卿、大夫等'爵'的等级,道统中也有'齿'与'德'的高下之别,师、友、臣的分辨便相应而产生了。"①在孟子看来,即使官位(爵)、年龄(齿)、道德(德)同为天下达尊(4·2),但天爵(仁义忠信)又是高于人爵(公卿大夫)的(11·16),所以,曾子、子思能够凭据自己在"道德王国"中获取的道德资源,去铢视王侯从"权力王国"中所继承的世俗尊严。曾子说:"晋楚之富,不可及也;彼以其富,我以其仁;彼以其爵,我以吾义,吾何慊乎哉?"(4·2)子思说:"以位,则子,君也;我,臣也;何敢与君友也?以德,则子事我者也,奚可以与我友?"(10·7)曾子、子思以王侯之师自居,即是儒者独立人格的鲜明体现。

孟子的王道政治学也试图通过"道德王国"对"权力王国"的制衡,来为当时"学术政治化"的时代精神立法。

盛德之士应为王者之师,的确是孟子所谓"师/友/事"的中心思想。对此,他指出:"故将大有为之君,必有所不召之臣;欲有谋焉,则就之。其尊德乐道,不如是,不足与有为也。故汤之于伊尹,学焉而后臣之,故不劳而王;桓公之于管仲,学焉而后臣之,故不劳而霸。今天下地丑德齐,莫能相尚,无他,好臣其所教,而不好臣其所受教。汤之于伊尹,桓公之于管仲,则不敢召。管仲且犹不可召,而况不为管仲者乎?"(4·2)君主唯有期望大

盛德之士应为王者之师,的确是孟子所谓"师/友/事"的中心思想。

① 余英时,《士与中国文化》,上海人民出版社,1987,页103。

有作为，才会衷心垂重不召之臣；也只有如此尊德乐道，君主才会真正有所作为。商汤与桓公是历史上的有为之君，他们就深知须以盛德之士为师，能够谦虚地向伊尹、管仲学习，终于有所成就。然而，当下的现实却并非如此。各国君主由衷地喜欢言听计从的乡愿之臣，而不喜欢真正能够辅世长民的盛德之士。他们仅仅满足于以“事”为特征的君臣伦理，完全意识不到应以盛德之士为师，因而根本不可能成就统一大业。孟子是期望“定于一”的（1·6），而且自认“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”（4·13），所以，即使身处这样的政治/伦理生态之中，他仍然坚信盛德之士应为王者之师。

哲学总是在思维中掌握着它的时代。孟子的王道政治学也试图通过“道德王国”对“权力王国”的制衡，来为当时“学术政治化”的时代精神立法。质言之，“师/友/事”（10·3）的三字诀以“师”为中心，可谓正面作战；“手足/腹心、犬马/国人、草芥/寇仇”（8·3）的三对子以“草芥/寇仇”为主题，可谓背面出击；但是，它们的目的却只有一个，亦即力图借助“为王者师”的核心理念，进而建构有利于知识分子介入国家政治的君臣伦理。有关政统问题的“三对子”理论对于权力王国的主宰者们是如此地耸人听闻，有关道统问题的“三字诀”理论对于道德王国的思想者们是如此地激动人心，这正是孟子的王道政治学在思想史上的独特性。也正是这种独特性，决定了一个哲人深刻、长久的历史影响，诚如黄仁宇所言：“说来也难于相信，从个人说辩的能力和长久的功效两方面看，孟子在传统政治上的地位要超过孔子。……威利（Arthur Walay）在他的杰作《中国古代的三种思想》中即以孟子代表儒家，和道家与法家对立。”①

其实，孟子“词气抑扬太过”的王道政治学不讨“权力王国”的喜欢，并不难于相信。譬如，日本的德川幕府就认为《孟子》传播了危险思想，一度禁止学习此书。② 在中国，“疑孟思潮”从荀子开始，经王充

① 黄仁宇，《中国大历史》，三联书店，1997，页10。

② 参见[韩]高柄翊，《传统时代东亚的忠义思想》，载《国际儒学研究》第4辑，中国社会科学出版社，1998，页35。

到宋代（这一时期也是孟子升圣、《孟子》升经的决定性阶段），也此起彼伏，甚至一浪高过一浪；然而，在孟子升圣、《孟子》升经以后，朱元璋却是以政治强权去强暴这个圣人和他的经典的唯一特例。要在一篇字数有限的文章中，细致地分析一个帝王和一个圣贤在思想上的对抗，并非一件容易的事。不过，既然道德理想主义与政治专制主义的内在紧张从根本上导致了《孟子节文》事件的发生，那么，"《孟子节文》＝朱元璋的专制主义—《孟子》的真精神"的算式就是成立的。同样，"朱元璋的专制主义＋《孟子节文》＝？"，也是一个思想史研究不能回避的问题。

"朱元璋的专制主义＋《孟子节文》＝？"，也是一个思想史研究不能回避的问题。

为了回答这个问题，我们需要先从吴晗的《朱元璋年表》中摘抄8件与剑光血气有关的大事：洪武八年（1375），刘基被毒死；洪武十三年（1380），左丞相胡惟庸以擅权诛，废中书省（当时丞相的任所称为中书省）及丞相等官，提高六部官秩；洪武十七年（1384），曹国公李文忠被毒死；洪武十八年（1385），魏国公徐达中毒而死；洪武二十三年（1390），韩国公李善长党胡惟庸案发，坐诛；洪武二十六年（1393），凉国公蓝玉被杀；洪武二十七年（1394），颖国公傅友德坐诛；洪武二十八年（1395），宋国公冯胜坐诛。[①] 在朱元璋最初封王的6人中，就有李善长、徐达、李文忠、冯胜被害；在有明一代曾任职丞相的4人，即李

① 参见吴晗，《朱元璋传》，三联书店，1965，页7－18。

善长、徐达、汪广洋、胡惟庸，亦全部惨死。对开国元勋们一杀再杀，在历史上倒也不是朱元璋的“独家新闻”。但是，通过这一连串的坐诛毒杀，从小行童一直做到皇帝的朱元璋终于废除了古已有之的宰相制度，却在中国传统政治史上有着极其重要的“象征意义”，也将对我们能够“实实在在”地把握《孟子节文》的思想倾向不无裨益。

我们在此显然不可能对朱元璋废相一事的来龙去脉进行详细的描述，但有三段记载或论述至少是我们应该知道的。一段是《明史》卷72《职官志一》所说的：“明官制，沿汉、唐之旧而损益之。自洪武十三年罢丞相不设，析中书省之政归六部，以尚书任天下事，侍郎贰之。”① 另一段是黄云眉所说的：“按《实录》原文作‘我朝罢相，设五府六部都察院通政司大理寺等衙门，分理天下事务，彼此颉颃，不敢相压，事皆朝廷总之，所以稳当。以后嗣君并不许立丞相，臣下敢有奏请设立者，文武群臣即时劾奏，处以重刑’。中间‘彼此颉颃’数语，最能道出太祖营造明代集权制度之踌躇满志。”②还有一段是孟森所说的：“废相以后，嗣君能稍勤政，必无奸雄专弄之权。此太祖之特识也。然勤政正未易言，太阿倒持，终不可免，权相之外，又有权阉，事固有出于所防之外者矣。”③

从江山社稷能够固若金汤的“政统视角”看，朱元璋废除宰相制度，不失为解决长期以来就存在着的君权与相权之争的“好办法”。既然是“好办法”，也就难怪清朝的皇帝们对此“率由旧章”。与不太识字、读书不多的朱元璋相比，博学多才的清高宗乾隆似乎更加明晓废除宰相制度的个中原由。这一点，正如他在御制的《书程颐论经筵札子后》一文中所言：“夫用宰相者，非人君其谁乎？使为人君者，但深居高处，惟以天下之治乱付之宰相，己不过问，幸而所用若韩、范，犹不免有上殿之相争，设不幸而所用若王、吕，天下岂有不乱者，此不可也。且

① 《明史》，中华书局，1974，第6册，页1729。

② 黄云眉，《明史考证》，第1册，中华书局，1979，页47。

③ 孟森，《明清史讲义》，中华书局，1981，页67。

使为宰相者，居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也。”[①]是的，或许只有细读了君临天下60年的乾隆说的这番话，我们进入“朱元璋的专制主义＋《孟子节文》＝？”的问题视域，亦即将朱元璋废除宰相制度的“大刀阔斧”与孟子“为王者师”的人文理想合而观之，才会轻易得多。

以“道德相”与“政治王”的内在关联为基石的儒家王道政治学传统，在实际政治运作中却注定了命运多舛。

人们知道，传统儒家是追求“内圣外王”的。一般地说，他们先是在“学而优”的阶段上努力地培养自身优良的内圣品格，然后试图在“优则仕”的阶段上真正地落实帮助君主们治国安邦的外王使命。在后一个阶段上，传统儒家的最大理想无非是想做一个以道义决定政治的宰相。最想做的也不过只是一个宰相，却对最高统治者的权力宝座毫无奢望，这大约也是传统儒家与现实政权历来关系不错的重要原因之一。宰相在一人之下，万人之上，位高权重，套用孟子的思路，这个人是最有条件“格君心之非”的，是最适合“为王者师”的。在哲学中，正是“传统”在传递着过去的问题与答案，因而，孟子这一“道统视角”是后人无法规避的。换句话说，当程颐在《论经筵札子第三》中说“天下重任，唯宰相与经筵：天下治乱系宰相，君德成就责经筵。由此言之，安得不以为重？”时，[②]孟子“道德相”的理想显然正是这个给北宋的皇帝做过半年崇政

一般地说，他们先是在“学而优”的阶段上努力地培养自身优良的内圣品格，然后试图在“优则仕”的阶段上真正地落实帮助君主们治国安邦的外王使命。

① 转引自钱穆：《中国近三百年学术史》，中华书局，1984，“自序”页2。

② 《二程集》，中华书局，1981，页540。

殿说书的理学大师的一个理论出发点。进一步看，毋宁说确保“道德相”与“政治王”在实际政治运作中的相互支援，恰恰鲜明地体现了以孟子为代表的儒家王道政治学传统。

然而，以“道德相”与“政治王”的内在关联为基石的儒家王道政治学传统，在实际政治运作中却注定了命运多舛。谁都清楚，从江苏沛县的乡里无赖刘邦到安徽凤阳的乞丐和尚朱元璋，一个地位卑微的人之所以登上了“权力王国”的最高峰，从来靠的就是血流漂杵的“马上功夫”，而不是温情脉脉的“道德说教”。当然，事后将自己并不光彩的改朝换代行为加以天命和道义的双重文饰，也是开国帝王们必做的工作。另外，从一部中国古代史看，几乎大多数的新政府都承诺并事实上通过各种方式大量运用了有知识的儒家人物，并且要仰仗儒学这种充满道德感的理论体系去整合人民的思想；原因在于，跟其他流派相比，难以“进取”的儒学的确有利于“守成”。儒学和儒家通常被每一个新政府看好，但“权力王国”的主宰者们所以这么做，说白了，只是出于“体制运转”的需要，而不是出于“心灵提升”的需要。既然以宰相为首的外朝官僚体系不过是出于“体制运转”需要的产物，“伴君如伴虎”写照的就是相权与君权在本质上不可调和的尖锐矛盾，那么，像孟子、程颢这样坚守“道德相”理想的人文化儒家，其现实结果如何是可想而知的。

目前，有关《孟子节文》事件的研究著述本来就不多，也没有人在1380年的废相事件与1394年的《孟子节文》事件之间建立必要的联系。不过，从同样对宰相制度不放心的乾隆皇帝就程颐的《论经筵札子第三》大发感慨看，从程颐与孟子在儒家王道政治学传统中的一脉相承看，从“道德王国”对“权力王国”的制衡突出地表现为“道德相”对“政治王”的规约看，我们认为，朱元璋废除宰相与删节《孟子》两件事未尝没有内在的关联。假如说前者是朱元璋的“集中意识”，后者是他的“支援意识”，显而易见，在朱元璋看来，只有切断了传统儒家试图通过学术影响政治、通过道统提升政统的理想追求，才能真正保证“以后嗣君并不许立丞相，臣下敢有奏请设立者，文武群臣即时劾奏，处以重

刑”。宰相制度在明、清两代废而不用，显然印证了朱元璋在营造集权方面非凡的“政治智慧”。

从“马上”得到了天下的朱元璋，在“马下”是不拿儒家的圣贤和经典当回事的。早在洪武二年(1369)，他就下令“孔庙春秋释奠，止行于曲阜，天下不必通祀”，幸好钱唐、程徐两人的据理力争，孔子才得以像社稷、三皇一样在全国都受到祭祀。[1] 然后，他在洪武五年要取消孟子在文庙中的配享资格，在洪武二十七年将《孟子》删得面目全非。类似的“恶作剧”又发生在洪武二十九年(1396)，他从文庙从祀的名单中赶出了扬雄，请进了董仲舒。[2] 有明一代如此，中国历史上的最后一个王朝也是这样，正如一位评论者所说：“清沿明制，规定每年夏历五月十三日是关帝生日，至期必有盛大的祭祀。……而孔子的生日，却没人关心。乾隆间有个儒生，上疏请求照‘武圣’例，给孔子也定个‘圣诞节’，而乾隆却大怒不准。既然皇帝也冷落‘文圣’，那末有些官迷心窍的儒生，怎么不会弃文拜武呢？于是有些人参加乡试或会试，便事先赴关圣帝君庙祈祷求签。”[3]以往，我们不是听惯了有关孔孟之道在封建时代备受殊荣的

① 参见《明史》，中华书局，1974，第13册，页3981—3982。

② 参见[清]谷应泰，《明史纪事本末》，中华书局，1977，页222。

③ 朱维铮，《走出中世纪》，上海人民出版社，1987，页121。

"抽象议论"吗？现在，我们大概多少感受到了道德王国的儒家思想者们介入权力王国以后的"真实命运"。

思想史绝不是一具僵死的概念木乃伊，因为活着的儒家总是复杂地在活着。于是，"学成文武艺，货与帝王家"的无奈和悲哀，成了儒家知识分子前定的宿命。假如一个群体的宿命可以通过整个群体的力量来进行抗争的话，《明太祖实录》的现存版本对于《孟子节文》事件就不会讳而不谈，《明史》的修撰者们就不会谈得羞羞答答。这也就怪不得——并未见过《孟子节文》刊本、却又不相信朱元璋会将孟子赶出文庙的朱彝尊，在《邹县重修亚圣孟子庙碑》中曾说："明之太祖颁其书于学官。当吴元年，即谕许存仁曰：'孟子专言仁义，使当时有贤君用其言，天下岂不定于一乎！'又敕文学之士曰：'朕闻孔孟于世利济之心，虑恐不及。'谕桂彦良曰：'孔孟一圣一贤，自汉唐以来称之。'谕赵晋曰：'孔孟之道，卿幼学壮履，大哉！'"[①]明代的特务制度发达，清朝的文字狱盛行。在这样的情形下，希图道德王国的思想者面对权力王国的主宰者时，像孟子那样做到"责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬，吾君不能谓之贼"(7·1)，是极不可能的。所以，1394年以后的儒家知识分子，倒不如摊开《孟子节文》，想一想自号"坦坦翁"的刘三吾为什么会令人意外地保留了孟子"焉有君子而可以货取乎？"(4·3)这句话。也许这句话将隐隐约约地告诉无数被强权所压抑的人文心灵，究竟是谁最终能够在"道德王国"与"权力王国"的较量中获胜。

《孟子节文》事件距今已经600多年。600多年的历史终归是一个很漫长的时段，它使得今天大多数的人们根本不知道明朝初期曾经有几个"小人物"跟《孟子节文》事件发生了这样或那样的关系，它使得今天的人们甚至已经不知道《孟子节文》这个既与圣贤的浩然正气相关、又与帝王的个人好恶相关的文本，不知道《孟子节文》这个在历史上只"合法地"存在了17个年头的文本。然而，600多年的历史也是一个很短暂的时段，"朱元璋的专制主义＋《孟子节文》＝？"的问题视域仿佛

① [清]朱彝尊，《曝书亭集》，载《影印文渊阁四库全书》，第1318册，(台湾)商务印书馆版，页423。

就像昨天一样仍在困惑着现在的许多人。常识所谓的“过去”，我们可以说它其实并未过去，常识所谓的“将来”，我们可以说它其实早已来临。毕竟，经典是因为在时间中始终经受得起误解乃至摧残的考验才成为不朽的，为理想而思想着的人才是人文历史世界真正的立法者。从而，当我们在今天的时代中看到了“问题”时，我们无妨去过去的时代中寻求“答案”。这可能也是我们对朱元璋时期的《孟子节文》事件予以人文省察应持的基本姿态，即使“理论”到了什么程度，并不直接意味着“现实”到了什么程度。

常识所谓的“过去”，我们可以说它其实并未过去，常识所谓的“将来”，我们可以说它其实早已来临。

（作者工作机构：中山大学中国古文献研究所）

但丁在西方政治思想史上的位置

——论但丁的《帝制论》与《神曲·炼狱篇》

沃格林（Eric Voegelin） 著

朱振宇 译

一、政治思想者的孤立

从但丁开始，一种新型的政治思想者进入了西方风景，他的作品所表达的看法为西方政治思想的模式增添了新的维度。但丁（1265—1321）没能在某个社会群体中拥有地位，而这样的群体本可以给他的言辞以具有代表意义的威信，并且为他不得不说的言论招揽听众。这样的西方思想者，但丁是第一个。他既非世俗或修道的圣职人员，也非教宗、帝国或皇家的律师。他试图成为政治人物，却成了佛罗伦撒斗争的牺牲品，因为他的人格根本上与相互倾轧的激情格格不入，而这种激情正是意大利城镇政治的实质所在。但丁自成一派，凭借非凡的天才发表言论。

从但丁这里开始分明的政治思想者的孤立，此前已经酝酿了两个世纪。在授职权斗争（Investiture Struggle）时期，参与者仍被神圣帝国（sacrum imperium）的社会框架牢牢束缚着。此后，社会纽带很快开始松弛。菲奥雷（Fiora 意语本义为 Flora，“鲜花会”）的约阿希姆（Joachim）具有除掉藩臣社会格局的远

见，这就需要一套新的制度；但这位非奥雷的修道院院长却先后拘泥在西多会(Cistercian)和佛罗伦撒僧侣团(Orders)狭隘的社会现实里。圣方济各不得不脱离他一手开创的社会现实；到他逝世时，一种与其思想相冲突的习俗问题给方济各僧侣团——虽说那是他的创举——蒙上阴影。圣托马斯本可以在多米尼克僧侣团的环境中得到发展，可他的政治著作在欧洲事务更广阔的剧场上引起的反响，在实践上统统化为乌有。布拉邦特的西格尔(Siger de Brabant)是个修士，但他的思想却令他出离教门，死在狱中。

对于自由精神这种充满危险的孤立，罗马的吉勒斯(Giles of Rome)作了变通。他没有遭遇孤立和入狱的危险，因为他审慎地把理智的重心投放到权力一边。结果，他的思想在 Unam Sanctam(圣人共同体)中大获全胜，无复可求。但他的成功揭示出，思想者要想在权力政治的新秩序里争取公共地位，必须付出怎样的代价：必须牺牲精神和理智的独立，这种独立对于圣托马斯和西格尔都弥足珍贵。对于像但丁那样强烈体验过精神现实的人而言，这种变通无法接受。他的真实感触印证了他所赢得的人格深度，凭借这种感触，他把两位互为对手的前辈——西格尔和托马斯一并安排在第四重天(或直译为：太阳天)，因为西格尔的真言虽然引人嫉恨，却与圣托马斯的正统学说一样，也是出于对真理的忠诚追求，即使不能在人前得到认可，

但丁自成一派，凭借非凡的天才发表言论。

在上帝跟前也能得到认可。[1] 在西格尔自己的时代，精神和理智上的超验向导已经消失，受本性驱迫而跟从这些向导的西格尔发现自己迷失在泛滥激情的黑暗丛林里。这就是《神曲》开篇的主题：

> 我走过我们人生的一半旅程，
> 却又步入一片幽暗的森林，
> 这是因为我迷失了正确的路径。

走过漫长的旅途，才能重见引路的繁星——《神曲》三个部分都以“繁星”这个关键词结束——重见以自己的爱推动他们的上帝（《天堂篇》，33—145 行）。

二、精神脱离政治

从但丁时代开始，精神现实主义者必须面对下述问题，西方世界

---

① 《神曲·天堂篇》10，136 行：“这便是西格尔的永恒之光，他曾在草料街开课授讲，推论引起嫉恨的真理主张。”《神曲》将托马斯和西格尔并置，是解释但丁最棘手的问题之一。近来，针对这个问题的两项研究成果尤其值得关注：格伦德曼（Herbert Grundmann）的“但丁与菲奥雷的约阿希姆”，《但丁年鉴》，卷 14（1932）；格拉布曼（Martin Grabmann）的“布拉邦特的西格尔和但丁”，《德国但丁年鉴》，卷 21（魏玛 1939），页 109—130。格伦德曼令人信服地指出，但丁试图调和自己时代相互冲突的不同倾向，但不是靠证明它们彼此一致，而是去理解这些原则和看法之间的冲突只是表面，其背后是精神和理智的相契。格伦德曼专门探讨了菲奥雷的约阿希姆与波拿文都拉（Bonaventure）的并置、托马斯和西格尔的并置以及波拿文都拉和托马斯的相互赞美。格拉布曼在后一篇文章中概括了施滕卑尔根（Fernand Van Steenberghen）《西格尔未发表作品》一文的结论（比利时哲学研究文本，卷 12—13，Louvain：大学哲学高等学院版，1931）。施滕卑尔根认为，托马斯和西格尔的个人冲突并不像一般所认为的那么强烈：他们相互抱有极大的敬意。西格尔后来的《灵魂问题》进一步表现出接近托马斯灵魂学说的倾向。就此问题而论，在我看来，人们过于想当然地认为：但丁是绝对的正统派，而西格尔对他来说必然是异端，无论如何也不能把他与正统派的栋梁人物相提并论。但丁的一般形象近来发生的变化以及对其约阿希姆及阿维洛伊倾向的进一步理解，使整个西格尔—托马斯问题得到改观。关于这些问题见下文对《帝制论》和《神曲》的论述。关于[但丁研究]的基本文献，见日尔松（Etienne Gilson），《哲学家但丁》，David Moore 译，Sheed and Ward1949；马佐塔（Giuseppe Mazotta），《但丁的图景与知识界》，普林斯顿大学版，1993；摩根（Alison Morgan），《但丁与中世纪的彼岸世界》，剑桥大学版，1990。关于西格尔，见《阿奎那的中世纪》，卷 2，页 178—204。

的政治现实不再能把精神恰当地吸收到公共制度中去。西方历史的这个瞬间与希腊文明中的赫拉克利特时代遥相呼应。我们可以分辨出精神与政治分离过程的三个主要阶段。

第一阶段开始的标志，是但丁和他揭示出来的新的精神孤独。在中世纪里，但丁之后的两个世纪以"衰微"和"昏暗"为特征，因为整个欧洲都显露出腐败迹象，有的国家早，有的国家晚，在某些国家更具灾难性，在另一些国家则不那么严重。法国的内乱始于克勒西战役(battles of Crecy，1346)和普瓦提埃战役(Poitiers，1356)的失败，一直延续到1445年的军队改革。在英国，与法国相当的混乱大约在查理二世统治(1377—1399)的晚期才到来，它始自农民暴动，其规模与1358年的法国农民暴动(Jacquerie)相当；经过兰加斯特家族短暂的恢复之后，是随"玫瑰战争"(1455—1485)而来的全面崩溃。只有到15世纪下半叶，王朝的巩固和对冲突的国内势力的治理才达到新水平：法国靠的是路易十一时代(Louis XI，1461—1483)，英格兰靠的是都铎家族(the Tudors，1485)。相应地，西班牙靠的是阿拉贡的费迪南(Ferdinand of Aragon)和卡斯托尔的伊萨贝拉(Isabella of Castile，1479)，葡萄牙靠的是约翰二世(John II，1481)的治理；俄国靠伊凡大帝(1462)，德意志地区靠的是马克西米利安一世(Maximilian I)的即位(1493)。从但丁到16世纪，在中世纪社会的腐败时期，没有出现一流的

精神与政治分离过程的三个主要阶段。

第一阶段开始的标志，是但丁和他揭示出来的新的精神孤独。

第二阶段的标志是宗教改革者和世俗精神现实主义者的出现。

第三阶段把这两类思想者带到了新的层次。与早先宗教改革者相应的，是政治一宗教积极主义者。

有两条路导致西方人丢失了精神上的整全：一条是改革和革命；另一条是企图在个体精神现实主义者和时代的政治结构之间发现恰当的关联。在但丁这里，这两条路还没有分化。

政治思想者站出来整顿混乱局面。

第二阶段的标志是宗教改革者和世俗精神现实主义者的出现。以路德和加尔文为代表的宗教改革者,想要从日见衰落的宗教要义里再次创造出由精神来作决断的政治制度。这个尝试遭到惨败,其结局是教会的分裂;精神运动被吸收进个别的西方政治领域。世俗的精神现实主义者——马基雅维利、博丹、霍布斯、斯宾诺莎——都依靠他们个人的人格力量,想要在由个别政治组织组成的世界里为精神找到位置。马基雅维利试图倡导恶魔般的领袖;博丹把国家(state)想象成沉思的起点——靠着这种沉思沐浴神恩(fruitio Dei)。霍布斯开创了对政治激情的心理分析,倡导用集权主义的精神力量去征服这些激情;斯宾诺莎试图发现一种政体结构,使智慧的玄想者得以在这世界上生存。这 4 个人都因他们的无神主义、非道德和中立态度蒙受谩骂,作为政治思想者他们都是孤立的。

第三阶段把这两类思想者带到了新的层次。与早先宗教改革者相应的,是政治—宗教积极主义者,其代表是马克思。他试图通过对现存社会的革命性破坏,重新结合精神与社会制度,从而为无罪的新人——无产阶级——留出空间。与 16 和 17 世纪的精神现实主义者(the spiritual realists)相应的,是尼采彻底孤立的自由精神,他对欧洲虚无主义的分析是对中世纪后西方世界的最后审判——第一个审判正是《神曲》。

三、精神现实主义——地上天国

把视野再放宽些,我们就可以对但丁的问题有更为切近的理解。有两条路导致西方人丢失了精神上的整全:一条是改革和革命;另一条是企图在个体精神现实主义者和时代的政治结构之间发现恰当的关联。在但丁这里,这两条路还没有分化。正如《神曲》中表达的那样,他希望在约阿希姆传统中出现一个新的精神教会。同样的希望在路德和 19 世纪的革命者那里一再浮现。另一方面,但丁对精神现实

的深刻体验决定了他个人对政治领域的否弃态度，在他看来，物质力量没有精神的、毁灭性的激情统治着这个领域。正是这种否弃主义，一再浮现在从马基雅维利经斯宾诺莎到晚期尼采的现实主义者的看法中。

我们曾用精神现实主义(spiritual realism)一词来表达但丁本人和后世思想者的情感。我们必须采取这个用法，以免所用的词汇仅能触及缠绕在根本看法表面的次要现象。但丁曾被称为理想主义者(idealist)，因为他信仰精神秩序的理想、信仰和平、信仰基督教人类共同的善是政治的指导原则。这种归类无可厚非，不过，"信仰理想"是一种从属现象，对于任何个案，都需要对决定信仰的隐秘情感结构进行考察。思想者可能在某些理想中表达一种信念，因为在但丁的时代，这些理想是传统的，除了遵循传统，他没有足够的个人能力去有所作为；或者说，但丁可能这么做，是因为他对因循传统而来的伦理价值秩序有一种积极的洞见；再或者，他可以这么做，是因为他受到精神的驱使，能够从他瞬间的精神体验中创造出一种价值秩序。区分基本的情感领域和从属的理想领域尤其重要，因为在我们通常称作理想的主张里，精神的敏感和力量根本就不需要表达自己。抛开对意大利民族的梦想，很少会有历史学家愿意把马基雅维利称作理想主义者；但这个理解宗教改革问题、宣扬以恶魔般的政治领袖(这样的领袖至少能创造永恒的秩序)作为替代

但丁曾被称为理想主义者，他还被称为保守主义者和浪漫主义者。

的人，当然受到了精神的强烈震撼。在形而上学意义上，霍布斯是一个唯物主义者；但如果没有一种真实的精神体验教人如何辨别真伪，就没有人能像他那样戳穿 17 世纪某些政治流派虚假的精神主义。因此我们要用"精神现实主义"指称 14 世纪及其后政治思想者的态度，他们必须在理智上、有时也在行动上把自我从政治制度中分离开来，因为他不能把自身体验到的真实的精神生活付诸实施。对于把精神主义者和后中世纪的政治存在形式分离开来的鸿沟，最先具有清醒意识的思想者就是但丁。

但丁还被称为保守主义者和浪漫主义者。如果我们只去反思他政治理论中的公开内容，而不去考虑驱策他的情感，这种划分就有道理。在无王时期隔断了帝国统治的延续、复辟的帝国权力正向家庭权力(Hausmacht)政策过渡的时候，倡导世界帝国的理想、把它作为基督教和平世界的宪政形式确有浪漫之嫌。然而，如果我们只把但丁看作迟到的帝国主义者(imperialist)，就会忽视《帝制论》最重要的方面，这就好像，如果我们只从罗马的吉勒斯的作品中抽取令他表现为迟到的教徒的篇章，就会忽视他作品中新的权力哲学。

从文艺复兴时期的现实主义者直到尼采的演变过程中，我们已经把但丁安放在开端位置。必须强调，但丁的世俗君主国(monarchia temporalis)方案在原则上不是中世纪的，而是指向未来：它开启了一系列方案，这些方案想要建构一个西方世界的政治组织，把它作为凌驾于个别政治单位之上的上层建筑。关于世界君主国的表述不是中世纪的遗产，而是但丁的学说；他对这项成就具有清醒的意识并为之自豪，因为但丁相信，自己为永久和平的新秩序找到了令人信服的象征，而时代的政治惨剧正应该由永久和平来取代。但丁的君主国思想并非复辟，他并不想把早先的权力制度带回来，而是寻求一套新的制度，虽然这套制度仍是君主国形式。他的君主国有菲奥雷的约阿希姆"第三王国"中末世论的影子；即使从他的词汇来看，他的君主国也与关涉和平秩序组织的晚近思想有关：地上天国的神秘观念象征着他想要实现的现世幸福国家，而这种象征也被列宁用来称呼共产主义王国

(《帝制论》3,16)。《神曲》明确指出,地上天国这个象征,与古代诗人在黄金时代的神话中所表达的是同一种(《炼狱篇》28,139—141 行)。中世纪讲究基督与世界的和解,但丁的君主国中的末世论因素则与之相左。至少就这一点而论,我们应该把他的观念排列在帝国崩溃之后重组西方的种种方案里。不能忘记,这个方案与杜波依斯(Dubois)在法国霸权下建立一个欧洲组织的方案是同时代的产物。

权威的象征并非按时间顺序出现,必须把它们当作在更为复杂的整体中同时存在的因素加以区分。

四、权威的文学形式与文学象征

对于私人的公共言论这种新的方式,但丁必须发展与之相适应的权威(authority)的种种文学形式和象征。在其早期的政治著作中,他采用书信作为文学体裁,这种形式已经经过腓特烈二世(Frederick II)的发展并为圣方济各运用。对于没有固定听众而需听命于"公众意见"的人而言,作为政治宣言的公开信变成了个人的表达工具。通过但丁在《书信集》的这些宣言中扮演的种种角色,我们得以回答,他撰写这部著作依靠的是什么样的权威。[①] 第

① 但丁,《书信集》,Paget Toynbee 编,牛津大学版,1920。关于但丁与政治秩序的关系,见曼库西—温加罗(Donna Mancusi—Ungaro),《但丁与帝国》,纽约,1980;费兰特(Joan M. Ferrante),《神曲的政治图景》,普林斯顿大学版,1984;格雷森(C. Grayson)编,《但丁的世界:论但丁及其时代》,牛津大学版,1988;恩特赖伍斯(Alessandro Passerin d'Entreves),《政治思想家但丁》,牛津大学版,1952;斯科特(John A. Scott),《但丁的政治炼狱》,宾西法尼亚大学版,1996。

五封信题献给意大利的君主和人民，他在其中自称卑微的意大利人（humilis Italus）；第六封信题献给佛罗伦萨人，他在其中以佛罗伦萨人的口气说话；第七封信题献给亨利七世皇帝，他在其中作为佛罗伦萨人，与渴望和平的所有托斯卡那人（all Tuscans）站在一边。在所有这三封信中，他都自称"遭受了不公平的放逐"。《帝制论》系统地完成了《书信集》的主旨，在这部书里，他回到了政治论文的传统形式。① 但最后，在《神曲》中，他完成了用俗语书写政治诗篇的伟大革新，借助这种体裁献身于说意大利语的普通人。②

权威的象征并非按时间顺序出现，必须把它们当作在更为复杂的整体中同时存在的因素加以区分。我们需要辨别权威的三种来源。第一种来源可以由《书信集》中的自我称呼及《神曲》中对俗语的运用得到说明。但丁作为意大利人和佛罗伦萨人对他的民众发表言论；从党派中抽身而出并没有完全剥夺他的政治地位；作为政治共同体的成员他可以行使一个发言者的代表职责。权威的第二种来源是阿维洛伊式的精神主义。作为基督教精神主义者，面对即将到来的和平王国和精神教会，但丁可以像约阿希姆那样，承担先知的职责。最后，但丁可以凭借诗人的天赋发表言论，这是他最具个人色彩、同时也最成问题的权威来源。这个权威之所以成问题，是因为在基督教秩序里，诗人并不享有作为先知发表言论的特殊神圣威信。但丁意识到了这个问题，因此他借用弗吉尔和在"林勃"中礼遇他、把他接纳为第六位同伴的其他四位异教诗人来支持自己的权威（《地狱篇》4，64—105 行）。弗吉尔的权威尤其重要，作为第四首《田园诗》的作者，他预言黄金时代和圣童的到来，作为《埃涅阿斯记》的作者，他宣告了罗马的帝国使

① 但丁，《帝制论三书》（De Monarchia Libri III），Ludovicus Bertalot 编，Gebenae，1920。英文一拉丁文对照版：《帝制论》，Prue Shaw 编，剑桥大学版，1995。

② 卡西尼（Tommaso Casini）与巴尔比（S. A. Barbi），《但丁的神曲》，第六版，佛罗伦萨 Sansoni，1926。英文版：《神曲》，S. Singleton 译并注，六卷本，普林斯顿大学版，1970—1975。最近的相关研究有费兰特，《政治图景》；施纳普（Jeffrey Schnapp），《但丁的天堂中心的历史变革》，普林斯顿大学版，1986；凯（Richard Kay），《但丁的基督教占星学》，宾西法尼亚大学版，1994；博特里尔（Steven Botterill），《但丁与神秘传统：〈神曲〉中的 Bernand of Clairvaux》，剑桥大学版，1994。

命。然而在基督教世界，受上帝感召的诗人从未拥有令人信服的权威，不过德国是个例外，自荷尔德林开始，诗人作为民族的神圣喉舌拥有一种职责，这种职责对西方诸民族来说是陌生的，在实践上也不易了解。[①]

五、《书信集》

> 应该如何区分但丁的中世纪语言和与新的后中世纪语境相契合的情感？

《书信集》是但丁的重要作品，奢侈的象征折射出其政治学说中的末世论气氛。古人的黄金时代、《申命记》、《以赛亚书》和《哥林多》前后书所说的令人喜悦的时刻（tempus acceptabile）就要来临。但丁化身为施洗约翰，宣告上帝的羔羊（agnus Dei）降临；化身为弗吉尔，宣告圣童和农神的时代就要到来；化身为塞缪尔，训诫扫罗去消灭亚玛力人。亨利七世就是惩罚仇敌的恺撒、令罗马惶恐不安（pav romana）的奥古斯都、缔造了新罗马的埃涅阿斯、引领民众来到迦南的第二个摩西和击溃哥利亚人的戴维。意大利人受到规劝，要放弃他们的固执；伦巴底人尤其受到训诫，要记住他们的特洛伊血统、接纳皇帝、忘记他们斯堪的纳维亚祖先的野蛮、服从和平的君主——他像太阳那样升起、像《启示录》里犹大派的狮子那样来临。丰沛的象征流畅倾泻而出，排山倒海；这意味着我们已不属于约阿希姆艰涩而谨慎的象征技艺时代。这些

> 奢侈的象征折射出但丁政治学说中的末世论气氛。

> 这种理论在但丁笔下经历的变形揭示了希腊政治学说的局限，也揭示了基督教特有的问题。

① 见科默雷尔（Max Kommerell），《作为领袖的诗人》，柏林，1928。

象征并未滥用他们的力量，它们的用法分明是文学的，为一种新型的、对和平世界的召唤效劳，这已远远超出了神圣帝国的格拉齐安式(Gelasian)问题。

六、《帝制论》

我们已经触及到了下述困难：如何区分但丁的中世纪语言和与新的后中世纪语境相契合的情感。在对《帝制论》进行恰当的解释时，这是一个严重的麻烦。我们先前区分了世俗君主国的概念和它实现地上天国的职能。这篇论文的实际内容并不那么重要，因为它的潜在目的是恢复西方的帝王，实为不合时宜的想法。在此意义上，一些评论批评这部作品保守、反动和浪漫，相当公允。

1. 普遍的理智：阿维洛伊主义

不过在观念史上，本书有些特别的观点值得关注。《帝制论》第一书探讨的是一般的社会结构，这种结构来自人的自然[人的本质]，正是人的自然需要把世俗帝国当作共同体秩序的恰当形式。这个学说从原则上看是亚里士多德式的，其结论却与《政治学》大相径庭。这种理论在但丁笔下经历的变形揭示了希腊政治学说的局限，也揭示了基督教特有的问题。在非希腊环境中，亚里士多德政治学产生的基本问题是完美社会(societas perfecta)的标准问题。对亚里士多德而言，城邦就是完美的，这一点不言而喻。在阿奎那的体系中，我们已经注意到作为完美社会的"王国"(Regnum)观念的出现。但丁首次在原则上提出了理论性问题。公民社会的结构要提供空间，让充分发展的人类才能得以践行。对但丁来说，这种人类独有的才能就是普遍的潜在理智。按但丁的说法，那种认为人类应该在某个个别王国(regnum particulare)中找到完全充分的存在的思想，与人类自然的普遍性不相符。在世界帝国的统治下得到安排的整个人类(universitas hominum)应该与普遍理智相得益彰。因此，必须延伸亚里士多德式的社会形式的链条，从家庭、村落、城市延伸到王国(realm)和世界帝国，直到获得与

人类自然相互协调的完美形式。在讨论人类本性——德性理智——的关键章节(《帝制论》第一书,第三章),但丁提到阿维洛伊的亚里士多德《论灵魂》(De Anima)评注,用来支持他的立场,这个事实可以澄清但丁观念的来源这一线索。该语境中提到的来源只有这一个,因此我们可以认定,阿维洛伊主义者的思想在但丁的构想中具有决定性影响。实际上,他从理智的普遍性推出世界帝国的做法,与西格尔推演出来的政治体系正相匹配。[①]

作为一个思想家,但丁在这一点上既高过托马斯,也高过亚里士多德。

2. 理智主义与霸权主义的世界组织

如果恪守人性论(Anthropologhy 或译人类学)的途径去实现一门政治科学,如果把人类的本质安置在德性的理智里,但丁对世

① 我发现这个文本的含义与福斯勒(Karl Vossler)的一种看法完全一致:"要让'可能的理智'彻底实现——即实现人性的普遍性,要在最广泛的意义上组织共同体、实现全世界的普遍智慧,要在整个人类中产生出博学的阿维洛伊式哲学家,最后就要提供这样一种东西:所有政治制度和超越性的教会制度及努力都会随它而来";《神曲》,第二版,海德堡,1925,Ⅰ:340。与福斯勒意见一致的是维尔鲁斯佐夫斯基(Helene Wieruszowski)的"但丁的帝国思想",载《但丁年鉴》,卷14(1932)。此外,我要关注一种有趣的一致。但丁以世界帝国作为效仿上帝统治世界的思想,在观念上非常接近蒙古人的原则:"天上一个神灵,地上一个帝王"。1245—1255年的蒙古国文献就是这么说的。出使蒙古朝廷的最重要的史臣是由圣方济各会士担当的,但丁通过方济各教派获悉关于蒙古国史臣的报告和其主要政治思想的知识,并不是绝对不可能。但丁思想的出现,比蒙古思想能够为西方所知的时间晚60年,除此之外,没有证据支持这种联系。关于蒙古思想,见我的文章"臣服于西方权力的蒙古团体:1245—1255",载《拜占庭》,15(1940—1941)。重印于拙著,《Anamnesis:走向历史与政治理论》,慕尼黑,1966,179—223。

界帝国的论证就是没有答案的。作为一个思想家，但丁在这一点上既高过托马斯，也高过亚里士多德。我们的讨论必须切合这个论证本身的人性论基础。但丁的构想已经不再为人接受——不是因为世界帝王乃中世纪的观念并因此已经过时，而是因为对人类心灵历史结构的洞察改进了现代的人性论。把人类的本质等同于非历史的理智已经不再可能——当然，也时常有人这么做。人类的统一在理智上不是静止的；它是一个开放的领域，人类心灵的可能性在其中历史性地展开，在一系列文明与民族国家中显现自身。在某一时刻斩断历史，把某一个文明断层——或按更常见的做法，把这个断层的某一个碎片提高到绝对程度，称之为人类的自然，这样的做法已经不再可能。伴随着这种对人类心灵历史性的洞察，一种思想败下阵去——这种思想认为，静止的"组织"可以成为对人类理念的政治解答。在政权组织中不能看到人类历史的戏剧——无论这种组织是否是帝国，法庭审判的规则也不能让人类历史臣服。但丁思想的错误在于其理智主义，虽说他还没有达到提出世界国家方案的程度，而是保全个别的政治组织，为世界帝国保留裁判的职权。杜波依斯或苏利(Sully)以来更为晚近的方案，起源于诸多民族中某个民族或群体的权力意志，历史学家们已然本能地感觉到，这些方案与历史的力量更为一致，因为它们明明白白就是霸权主义的。但是，不能因为但丁没有得出进一步的结果而忽略他所走的道路。理智主义并没有、或许永远也不会消亡，在我们这个时代，对人类心灵历史结构的洞见还远非政治思想者的共同财富。我们关于世界组织的现代方案多半是霸权主义的(hegemonic)；这些方案只要以下述原则为基础就是历史现实主义的：起源于个别地方的、关于秩序的政治观念，即使不能征服全球，也要让它支配整个西方世界。不过，这些方案只要以下述假设为基础，多半也是理智主义的：关于秩序的观念并不个别，而是属于普遍人性的，因此，一切具有良好意志和良好理性的人都乐意对它俯首称臣。如果要混合两者，必然导致失望。一面是霸权主义的权力政治学，一面是按政治的原则组织全人类的理智主义梦想，二者的冲突在 14 世纪早期化身为杜波依斯与但

丁的对峙，这个冲突至今也未能解决，而且看来仍然远无解决的希望。

3. 意大利人的神话

《帝制论》第二书探讨的问题是，罗马人是否有权担当世界帝国的职责，或者说，罗马帝国的地位是否来自篡夺。这项考察的细节给我们树立了如何对某些征兆进行宗教与哲学分析的典范，正是通过这些征兆，我们可以得知历史中的上帝意志，但这些细节却与本文无关。对我们来说，重要的是一种全新的情况，不是为了捍卫帝王的要求而抵抗精神权力的入侵，而是为了捍卫罗马人——对但丁来说，就是与古罗马人一脉相承的当代意大利人——的要求而抵抗一切侵略者——比如法国人。意大利人民是帝国的人民——kat' exochen，因为他们有文明的业绩和罗马人再造的和平秩序，基督令自己在罗马的法庭中受审使这个帝国与众不同。把这种情感解释为民族主义是卤莽的，但丁心中强烈地激荡着民族意识，但他的想象并未拘泥于意大利民族国家的图景，像马基雅维利那样，要与法国一争高下。他渴望终止内乱和外族入侵，但这复兴应该让意大利人民有能力再次担当起帝国人民的职责。我们必须记住，被但丁寄予希望的帝王不是意大利人，而是卢森堡人。从但丁的篇章里，浮现出意大利人神话——直到法西斯主义思想的产生，在现代意大利历史的变迁中，这个神话一直是意大利政治思想中的恒久因素。在18世纪维

不是为了捍卫帝王的要求而抵抗精神权力的入侵，而是为了捍卫罗马人的要求而抵抗一切侵略者。

柯的心目中，这个神话又增加了这样的意识：相对于其他民族国家，意大利具有一种独特的优越性，因为在移民运动之前，她是唯一一个拥有伟大历史循环的现代西方民族国家。如今，这神话表现在意大利知识分子对盎格鲁—撒克森的外族人不那么鲜明的憎恨情绪中——当意大利是全人类领袖时，他们还是出没于丛林的原始野蛮人。

第三书重新回到帝国威信与天国的关联。其论证是帝国主义式的，它断言帝国的威信直接来自上帝，而不是来自有秩序的构建；这个论证的重要性来自先前讨论过的世俗帝国与地上天国思想的潜在意涵。

七、《炼狱篇》第29—33首的图景

《帝制论》并非但丁关于政治学的最后言论。他的个人成熟历程在《神曲》第三部分的灵魂秩序中得到再现。在第四重天[太阳天]（《天堂篇》10－14），我们找到神学家；第五重天[火星天]（《天堂篇》15－18）有上帝的战士；在第六重天[木星天]（《天堂篇》18－20）有正义的君主；在第七重天[土星天]（《天堂篇》21－22）有沉思的生平（biography）。在这段历程中，但丁所领受的感化先后来自方济各派的精灵、他在佛罗伦萨积极的政治生活、他对带来和平年代的亨利七世皇帝的希望，以及最后他回归《神曲》的沉思态度。

思想通史的简洁性不允许对《神曲》的政治哲学进行细致分析；我们必须集中于《炼狱篇》第29首和第32－33首具有关键意义的启示图景。这个图景表现在诸多精神象征里，我们很难对所有个别问题获得一致意见。但通过数个世纪的阐释者繁冗的著作，主要线索还是得到了澄清；通过对但丁学说中的约阿希姆根基进行更好的洞察，我们得到了具有引导意义的阐释规则。约阿希姆主义就是区分腐败的藩臣制度与贫乏的精神教会，约阿希姆主义就是期待在邪恶时代过后，会有救世主来创造一个净化的教会和王国。

不过，《炼狱篇》的图景并非简单接受约阿希姆第三王国——精神

王国预言。约阿希姆精英式的精神主义脱离了精神—世俗帝国的统一性；通过把历史还原为精神历程，抛弃了人类的世俗生活；这种精神主义关于完人同胞之情的狭窄观念与有组织的基督教民众的观念不一致。但丁生活在他那个时代帝国问题的更为广阔的视野中。他看到了基督教会的腐败及其福音的复兴(renovatio evangelica)，看到了与之相关的世俗权力的腐败。人们从神圣帝国的现状里看到了它全部的惨况；阿维农的教权和法国在西方事务中的主导地位是分裂局面的两个场景。帝国的重建必然延伸到世俗与精神两种权力上。然而，精神—世俗共同管辖这一思想的恢复，并非回到授职权斗争时期的前约阿希姆式问题。旧的帝国已经死亡。甚至于但丁是否有望在切近的未来恢复这样的帝国都很可疑；虽然他对此没有明确表述，但有迹象表明，他把这个事件的发生看作5个世纪之后的事。帝国的问题从当代权力政治的环境中被剥离出来，置换到象征性历史的范畴中。

《炼狱篇》的图景并非简单接受约阿希姆第三王国——精神王国预言。

我们说过，基本的象征是约阿希姆式的，将有一个引路人(Dux，或译“领袖”)[①]来创造帝国，他是现世帝国的人物，而非像约阿

① 见《炼狱篇》33、37，这位领袖被称作 cinquecento diece e cinque；用罗马数字书写五百一十五，就是单词DVX。关于Duce一词的读法，不要漏掉由此追踪法西斯主义知识分子：文图里尼(Domenico Ventulini)的《但丁与墨索里尼》(第二版，罗马)剖析了《神曲》对法西斯制度的预言，颇具启发。

希姆所说的是个精神帝国的人物。只有在第二阶段才出现了精神上的领袖人物 ——救世主(veltro,本义为"猎犬")。帝国的双重领导地位在约阿希姆式的范畴中得到了恢复。① 但这是一个未来帝国;在位的教会和帝国当权者的行动不能让这个帝国变为现实;它根本不能靠世俗意义上的政治行动来实现,因为在按照神意安排的历史进程里,帝国是其中的一个阶段,拯救的大人物们(the saving figures)将按上帝的决断在他们当来的时候到来。如果把这个观念和约阿希姆的预言进行比较,我们可以说,宿命主义的因素再次出现 ——任何历史哲

---

① 关于救世主(veltro)见《地狱篇》1,100行。不过,应该注意的是,世俗领袖在《神曲》中十分重要,因此一些权威学说倾向于将救世主等同于引路人(DVX),并且认为但丁心目中只有一位帝国领袖。DVX的统治地位不能否认,但将两个人物等同起来,就忽略了但丁思想中的约阿希姆因素。关于这个问题的细节,见卡西尼与巴尔比的优秀的《神曲》评注和其中给出的文献目录。自1926年卡西尼与巴尔比的评注出版以来,关于救世主问题的讨论得到了出人意料的发展。巴塞曼(Alfred Bassermann)在20世纪初挑战了那种认为救世主的形像受蒙古大汗传奇激发而得的论点("救世主,大汗与皇帝传说",《新海德堡年鉴》11,[1902])。有人认为,《地狱篇》1,105行与救世主相关的诗句——"它的诞生地在菲尔特罗与菲尔特罗之间的那片地带"——指诞生在蒙古帐篷的毡墙间。其他但丁权威全盘接受了这种说法。20世纪20年代末,这个讨论重新兴起,一位中世纪统治象征问题最棒的权威坎佩斯(Fritz Kampers)开始倾向于接受巴塞曼的说法。紧接着是一场热烈的争论,有兴趣的读者可以在《但丁年鉴》第11、12、13卷找到这场争论;参与者有坎佩斯、法尔肯豪森(F. Frh. von Falkenhausen)、达维德松(Robert Davidsohn)。达维德松的总结性文章"关于救世主(Ueber den veltro)"(《但丁年鉴》,卷13[1931])使讨论的高潮突降。达维德松发现,意为felt的feltro一词,在托斯卡那山民过去的语言中也存在,在那里这个词有"羊毛"的意思。如果这就是但丁心目中这个词的意义 ——很可能如此,《地狱篇》I,105行的诗句就仅仅意味着救世主将在牧羊人中诞生,这是地道的基督教写作模式。

在前一个脚注中,我已经提到文图里尼尝试把DVX的预言与墨索里尼联系起来。希特勒上台时,巴塞曼匆匆忙忙在他身上发现了救世主预言的实现。参见巴塞曼,《赞成但丁、反对其假使徒的旅程》(Buhl-Baden,1934,页7以下)。值得注意的是,在贝克曼(Josef Hermann Beckmann)写的巴塞曼的纪念文章里,我们发现了对这种思想的接受:"对于巴塞曼来说,希特勒夺权是一件令人高兴的事,对他来说,这个令人渴望的梦想在元首身上得到了实现。他找到了'救世主—太阳神话—希特勒'这个彼此和谐的三和弦(Dreiklang)。他发现,但丁赋予未来救世主的那些品质在希特勒那里得到了实现;他并不是从全世界而是从民族的角度来看待救世主。因此,希特勒完美地拥有救世主的标志 ——革新者、光复者、令人惊恐的罪恶之夜过后的启蒙者……希特勒的每一新成就都传达着令人振奋的消息,关于世界帝王的古老预言并非梦想,它注定要变为现实,给世界带来伟大的变革。不仅如此,人们认可了但丁宽广视野的真实意涵、认可了其最终幸运的创举"。贝克曼,"巴塞曼:为了但丁的一生",载《新海德堡年鉴》,18(1938)。

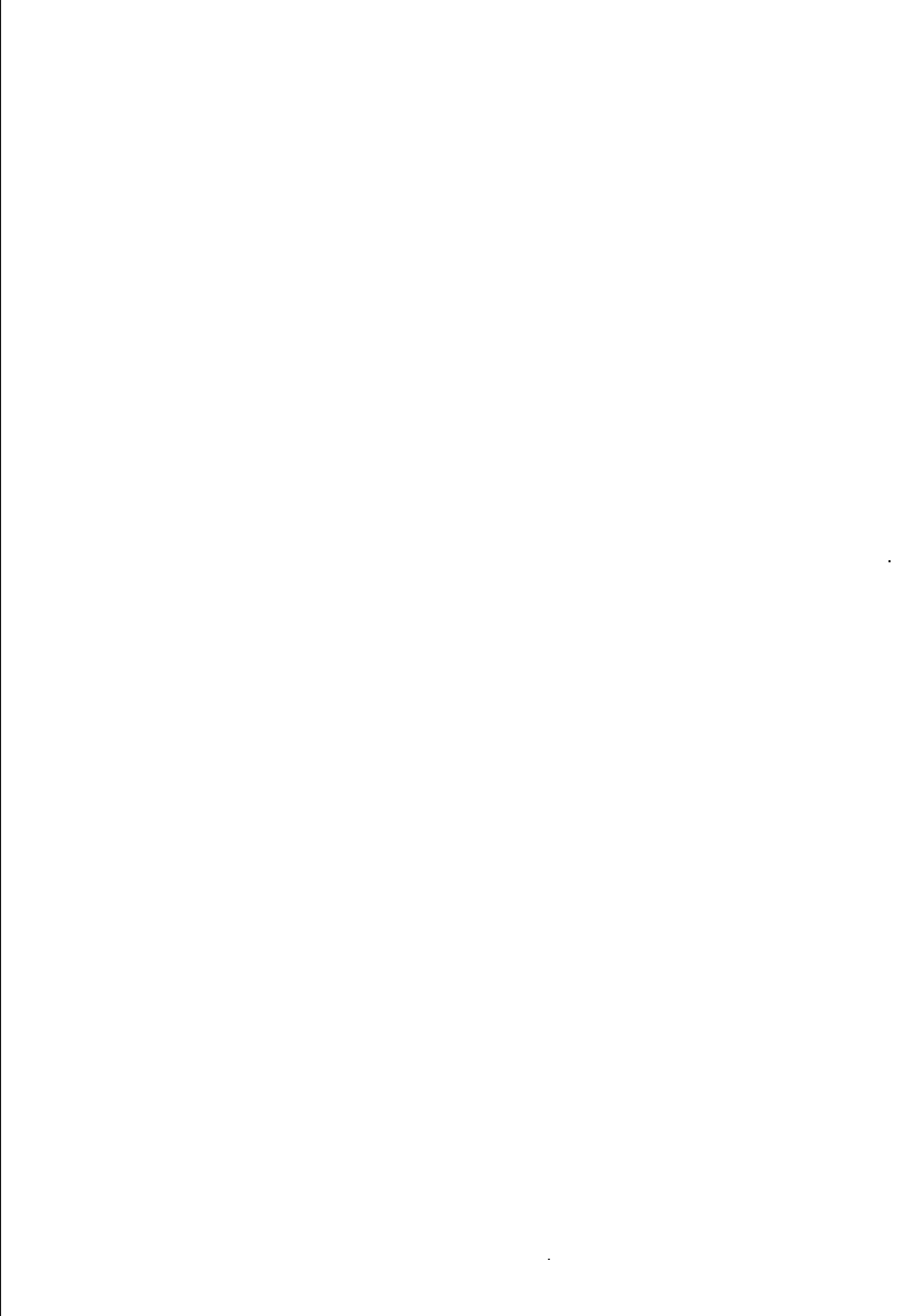
学要想在事件延伸进入未来的过程中推引出固定的模式，都少不了这种成分。但丁的宿命主义甚至比约阿希姆还要强烈，因为但丁并没有承担先知的使命，而正是先知的出现预言着未来王国的来临；他运用象征主义技巧的先知学说是理智主义而非存在主义的，在《书信集》中象征所起的作用上，我们已经注意到了这一点。他的宿命主义会屈从于服从永恒法则的历史，那正是西格尔和阿维洛伊主义者的特征。

但丁的学说可以与圣奥古斯丁并驾齐驱。

另一方面，但丁的学说可以与圣奥古斯丁并驾齐驱。登普夫曾经正确指出，但丁的图景是对《上帝之城》的回答，因为它完成了基督教（千年）王国的学说，而在圣奥古斯丁作品中，这个学说还只是个框架。[①] 我们不妨越出内容问题，进入情感领域进行比较。《上帝之城》标志着罗马—基督教时代的终结，因为它承认了基督教帝国理想的失败；世势在衰落（the saeculum is senescens），历史的世界上再无希望，必须等待基督重临，那将会终结人类事件实质上毫无意义的过程。在某些方面，但丁的处境和情绪类似于圣奥古斯丁。帝国再次衰败，在切近的将来没有恢复的希望；需要等待的时间就像世势的衰落（saeculum senescens）那么久。个体除了投入宗教沉思别无所为；他可以裁判时间的不

① 登普夫（Alois Dempf），《神圣帝国：中世纪历史和国家学说及政治上的文艺复兴》，Munchen & Wien1929 / 1973，第4版，页482。

公，但时间将会吞没他。但丁也认为时代精神将会因神意的干预而终结，但这与奥古斯丁式的观念有重要区别，世势的终点并不是天上王国的来临，而是在基督教人类历史中出现的一种新的帝国制度。在《神曲》中，我们第一次遭遇到这样无望的希望：某位呼之即来之神(deus ex machina)将废止世俗内部诸多势力的离心和毁灭倾向，同时建立起完美的、世俗内部的基督教王国。但丁的词汇(范畴)是中世纪的，因为他的完美王国形象是完美的中世纪帝国；但他的情感是现代的，因为他吸收了重构世势的思想，这正是 12 和 13 世纪的成果。这当然是个无望的希望，因为基督教世界是上帝的世界在物质基础中的实现，在这个世界中，世俗内部的诸多势力作为合法势力与我们同在；它们将永远是离心的、并且具有毁灭性，无法被废止，只能强迫它们服从于基督教精神秩序的目标。不过，想要废除这些势力的梦想是我们现代社会的伟大力量，一旦这些势力威胁着要彻底颠覆基督教秩序，这种力量至少有可能使它们驯服。



国家理论中的亚当*

——在海德堡历史一哲学协会上的报告

耶利内克(Georg Jellinek) 著

林国基 译 张宪 校

国家理论中的亚当——这个题目乍一看很容易招来惊讶和顾虑重重的摇头，并引发一个颇为牵强的问题，其中隐含着怎样的背谬和玩世不恭啊！现在马上可以说明的是，这个题目完全掩盖了它的内容，而我将十分严肃地回答如下问题：一方面是《圣经》中的亚当在中世纪和近代国家理论中所扮演的角色以及这一形象在国家理论中残存的痕迹；另一方面是它在现代国家建构中留下的遗产。的确，我甚至对下述情形怀有抑制不住的惊奇：我以下所打算阐明的长期以来没有达成一种共识，这个事实本身说明，国家科学的历史，尤其是所有国家科学的基础即国家理论很长时间以来没能得到足够的研究。

我想说明的是，亚当与国家科学之间的关系几乎是显而易见的，因为，一个时代关于国家的看法本质上是受制于其关于人的看法，而后者又与其关于人类的起源的观点有着内在的关联。许多世纪以来，《圣经》中关于人类始祖亚当及其命运的描述构成了关于我们人类的起源的无可置疑的、超越任何批评的理论。因此，长期以来它一定对

* 本文原题：Adam in der Staatslehre: Vortrag gehalten im historisch－philosophischen Verein zu Heidelberg，据《新海德堡年鉴》(Neuen Heidelberger Jahrbuchern)1893 年第一期抽印本译出。——编注

国家的基本观点发挥了决定性的影响。国家理论是每个时代的世界观中必不可少的组成部分，所以，前者只能从后者当中才能予以理解和把握。

对他而言，人类历史和国家历史始于亚当。因为，在这第一个人身上就已经蕴藏着两个人类社会，即尘世国与上帝国的起源。

在这里，我不想对犹太的创世历史的本质和意义详加讨论。我对所有《旧约》考证所证实和注意到的东西都存而不论，——这些东西包括《创世记》第一章和第二章中两种描述的对立，以及第一次创世历史不仅使得单独一个人而且确切地说使得作为有机生命序列的最后一个组成部分得以形成——与现代自然科学研究结果相吻合：所有这一切，都不在我的考察范围之内。《创世记》第二章中那个个体亚当的形象，也就是那个陷于原罪之中、并被逐出天堂乐园的人的形象才是我考察的唯一出发点。

以下首先应该指出，神学的或者具有神学色彩的国家理论怎样利用亚当的形象，将其引入教会的和政治派别的纷争之中，以及几个世纪以来从表面上看似乎与神学预设毫无关联的现代国家理论是如何被亚当这个形象所左右，而人们通常对此却并无觉察。

一个时代关于国家的看法本质上是受制于其关于人的看法，而后者又与其关于人类的起源的观点有着内在的关联。

我只打算粗线条地完成这项任务。相关的文献如此丰富，以至于很容易就能利用这些材料凑成一部大书。在这里，我要做的事情不过是给出一些重要的事实，以证明将要获得的结论。

首先我们来看看那些由教会人士提出的为教会利益服务的国家理论。

我们首先遇到的是在思想最为深刻的教父中名列前茅的奥古斯丁。对他而言，人类历史和国家历史始于亚当。因为，在这第一个人身上就已经蕴藏着两个人类社会，即尘世国与上帝国的起源。经由亚当的原罪，尘世国的基础得以奠定。该隐(Kain)在他身上父辈的原罪最先得以显示，是尘世国的缔造者，而亚伯(Abel)则是上帝国的另一个代表。经由亚当的原罪，特定的社会制度得以创立，古代社会的社会秩序如奴隶制即奠定在这种秩序之上。奥古斯丁认为只要尘世国持续下去，此种奴隶制度就是不可动摇的。然而，这种奠基于原罪之上的秩序最终要让位于更为高级的秉承基督之恩典的上帝国。人类的目标是进入永恒的安息日，当时间消弥于永恒之中时，上帝国的同伴们将拥有这种永恒的安息日，而尘世国在时间终结之时却将沦于永恒的诅咒之中。由此，上帝的诅咒将一直伴随着尘世国。

奥古斯丁的理论在此后进行的教会和国家的斗争过程中以一种特有的方式得以改造。格利高里七世(Gregor VII)试图干脆将国家秩序解释为魔鬼的发明，国家的掌管者仅仅由于其职位的缘故而被打上窃国贼的烙印。在1081年致墨茨大主教(Bischof Hermann von Metz)的一封信中他声称，谁不知道国王和诸侯们出身于那些由于骄傲、掠夺、欺诈、谋杀而无视上帝之徒，他们被这个世界的主宰即魔鬼所驱使，通过形形色色的犯罪，从而陷入盲目的贪婪，并以无法容忍的狂妄谋求对于其同类的统治呢？帝国对他而言乃是人性因原罪而堕落的证据，人类似乎以令人谴责的信念从上帝那里获取了对它的容忍。因此由于亚当的原罪而产生的尘世权力的担当者，必须拜倒在基督的代理者的脚下以乞求上帝恩典的调解。

在此需要提醒诸位的是，格利高里七世以后的许多世纪中，关于帝国的犯罪性质的理论以可怕的势头一再出现，而且甚至在基督教教会的顽固的敌人那里出现。1792年11月13日的法国国民议会上，在对国王路易十六的指控当中，圣茹斯特(St. Just)将王室解释为一桩"永恒的罪行，所有的人都有权挺身而出并武装起来与之战斗。此次会议是所有谋杀行动之一；人民由于他们的所作所为对自然犯了罪。

所有人都参与了在全国消灭统治者的秘密使命。人们不能纯洁无瑕地进行统治，这其中的疯狂太明显了”。

除了两者思想中的不谋而合之外，格利高里七世还有可能对他这位同盟者说些什么是决非偶然的吗？前述的那种理论有据可查地首先出现在格利高里时代，确切地说它表达了一种教会的利益，它将诸侯的权力溯源于人民的授权。劳特巴赫（Manegold von Lauterbach）先生，这位海因利希四世（Heinrich IV）的德意志对手声称，一个毁弃了与人民所立下的契约的皇帝，必须要像对待偷窃的猪倌那样将其予以驱逐。在世俗国家中，根本不存在诸侯所谓的神性权利。

中世纪晚期的教会理论至少为基督教国家提供了另一种根据。

宗教改革的后果对现代国家的重建和改造尽管影响深远，其国家理论却并没有脱离中世纪国家理论的基础。

然而，中世纪晚期的教会理论至少为基督教国家提供了另一种根据。在解释路加福音的某一处时，这种教会理论提出，为了庇护基督教世界，上帝握有两把剑，即精神之剑和尘世之剑。尽管尘世之剑来自上帝，教会仍提出如下诉求，即源自上帝的尘世之剑必须被视作是由教皇借给皇帝的。尽管如此，在较窄的范围里，亚当原罪对于国家产生之内涵仍被继续谈论着。亚里士多德关于人是社会动物的理论开始引进经院哲学，这引发了关于双重社会的思考，其一，人类处于无罪状态；其二，人类被世袭的罪所沾染。因此，国家不一定仅仅因为原罪而存在，虽然现存的国家不能否认其起源乃是亚当的原罪。由此，在经院哲学的大师那里，我们遇到了这种

观念，即在无罪的人类那里，民主是一种自然的国家形式，而亚当的原罪使得君主制即一个人统治其余人的国家形式成为最理想的。因此，当今的国家在托马斯·阿奎那(Thomas von Aquino)看来，显得也是由于原罪而致的必要的恶。他把国家看作肉体生命的非完善性，而仅仅以拯救心灵为目的的拯救并不能带来肉体的解脱。谁在尘世间生存，就得像罗马使徒一样按照上帝的律法侍奉灵魂，并且还以原罪的法则为肉体效劳。由此，那些通过恩典而成为上帝子民的人得以从罪的精神奴役中解脱出来，但却不能从尘世统治的肉体奴役之中获得自由，在托马斯看来，奴隶制也是由于原罪才进入这个尘世的，因此通过引证亚里士多德，奴隶制获得了存在的根据。在奥古斯丁和托马斯那里，亚当是奴隶和农奴的解放的、无情的、不可战胜的对手。

然而，不仅教会统治诉求的代理者，而且每个时期的国家理念说的先驱者都没有动摇作为现存国家基础的亚当的原罪学说。即使是帕都瓦的玛色留(Marsilius von Padua)，这位从没落的中世纪应运而生的国家的僧侣统治的最大胆的反对者——洛克(John Locke)和卢梭(Rousseau)的先驱——也声称，当亚当处于无罪状态时，世俗的官僚制度无论对于亚当还是对于亚当的后代来说，都是没有必要的。

宗教改革的后果对现代国家的重建和改造尽管影响深远，其国家理论却并没有脱离中世纪国家理论的基础。甚至对路德(Luther)而言，国家仍是一种源于人的罪性的秩序。他声称，如果全世界都由正直的基督徒组成，就不需要诸侯和君主。梅兰希顿(Melanchthon)、海明(Hemming)、温克勒(Winkler)以及其他人的思考也同样带有神学色彩。甚至在格劳秀斯(Hugo Grotius)将自然法置于一个独立的基础之上以后，仍有人试图继续建立原罪之前和原罪之后的人与自然法之间的关系。因此，教会关于亚当的理论在那些大思想家们关于现代国家的认知的争斗中仍然扮演着一个重要的角色。17世纪时我们又在梅韦乌斯(Mevius)和拉赫尔(Rachel)的作品中，尤其是在普芬道夫(Samuel von Pufendorf)的保守的对手们那里遇到了这种理论。这些人中包括最为有名的阿尔贝狄(Alberti)，他以恶毒的方式斥责那些精

神自由的捍卫者，他没能以一种正确的、与基督教的真理相符合的方式认识亚当的本质，从而将其国家理论完全建立在将要抛弃的前提之上。即使在18世纪，启蒙运动的一位卓越的先行者托马修斯(Christian Thomasius)仍彻底地探讨了在无罪状态之中国家是否已经存在的问题，且得出了如下结论，即国家的起源归因于此种堕落状态。我们这个世纪也听说过，正像斯塔尔(Stahl)对科学所进行的大声疾呼一样，科学必须迷途知返，且朝着这样一个方向前进，即认识到亚当的罪以及与劳动紧密相连的上帝的诅咒乃是我们国家的不可动摇的基础。不错，就在普鲁士领导下的辉煌的德意志帝国创立不久，像昔日的奥古斯丁那样，这个国家的教育部长将人类社会的起源归于亚当的原罪。[1]

在更近一些的时代里，亚当的形象不仅被用来服务于教会的利益，而且还为了达到纯粹世俗的功用。在17世纪进行的建立和限制君权的剧烈斗争中，这位人类之父扮演了一个显赫的角色。尤其在英格兰，在国王和议会之间的激烈的权力斗争中，亚当被置于战线的最前列，以证明国王的神圣权利。如果说格利高里七世将世俗统治的基础建立在亚当的基础上，如今同样是这个亚当赋予

洛克关于公民统治的两篇划时代的论文成为为数极少的对现代国家观念具有决定性影响力的作品。

① Heinrich v. Mühler, Grundlage einer Philosphie der Staats－und Rechtslehre nachevangelischen Prinzipien《根据福音原则的国家学说和法学理论的一种哲学的基础》，Berlin，1873，页126以下。

无限的世俗君主权力以神圣的认可。

荷兰人格拉斯文克尔(Graswinckel)就已经将绝对君权归于亚当，把上帝视作俗世的主宰。这种思想被费尔默爵士(Sir Robert Filmer)接受，并用以命名一本书:《家长制或者构成国王的自然权利的独特理论》。与苏亚雷斯(Josuiten Suarez)相反，他主张，亚当对其后代不仅拥有父亲般的权力，而且拥有帝王般的权力。亚当是绝对的统治者，诸侯是亚当的合法继承人。上帝将整个世界交给亚当，因此他天生地具有统治一切的权力，并将此权力移交给万民之父即国王。有谁胆敢反对绝对王权，他就是与亚当作对，是上帝将主人的权力赋予亚当。

这就是费尔默的书的核心，这本书写于反抗卡尔国王一世(Karl I)之际，然而直到1680年即作者死后很久才得以出版。有人可能会认为，不值得费力去研究费尔默的笨拙而幼稚的推理，同一种攻击的武器在最后一代斯图亚特王朝那里以同一种论证方式用来支持皇家的诉求。他们试图将费尔默的命题封为圣典的、不容置疑的真理的地位。今天我们会将费尔默的书丢在一边并对其颠三倒四付之一笑，然而当时两位最为杰出的英国人却不遗余力地、深入细致地对费尔默的错误前提做过一番努力，这是一个令人信服的证明：当权力蕴含其中时，某种理论所具有的巨大的重要性即会招致极大的愚蠢。这两位英国人之一西德尼(Algernon Sidney)因为被视作"辉格党阴谋"的参与者而于1683年死于暴君之手。他以激烈的言辞——这种言辞一个世纪之后仍能激起欧洲人的革命激情——在其关于政治的篇章中抗议了有损人类尊严的亚当后裔的永恒的奴隶地位的理论。然而正是洛克以系统而根本的方式，在其关于公民统治的两篇划时代的论文中的第一篇里对费尔默的论述进行了迎头痛击。它成为为数极少的对现代国家观念具有决定性影响力的作品。它将自由解释为人性之不可转让的禀赋的同时，又为人民主权从而为使君主立宪走向普及铺平了道路，这在今天仍未得到足够重视。两位在18世纪曾对当时及其后的时代的政治观点有着巨大影响的法国人是孟德斯鸠(Montesquieu)和卢梭：即使在其基本观念和结论的相互对立之中，在很大程度上仍

能显示出洛克思想的影响。与那种将亚当对大地的统治视作所有制的起源基础的主张相对立，洛克主张一种新的、影响深远的理论，即不是尸位素餐而是辛勤劳作才是所有制的最终根源，这在社会理论中有着无比重要的意义。在此，这样一种思想浮现在他的脑际：这个世界不是赋予亚当的赠品，而是通过不断的劳作和脸上的汗水才为亚当及其后代所拥有。

洛克作品问世70年后，卢梭才能够以人民主权理论对那种亚当的统治权理论进行理直气壮的嘲讽。在其《社会契约论》中他声称，根据家谱的追溯，他被证明为亚当和诺亚的最古老的支系的后代，由此必须被视作人类合法的国王。只有他一个人放弃对亚当王朝的研究，且希望人们对他的这种克制心存感激。

自然法要求所有属人的制度在其之前证明其合理性。

在西德尼和洛克那里，我们发现其国家理论和社会理论陷于与亚当的斗争之中，就像英国保皇分子所设想的那样。即便在他们的不同论述中，同一个亚当也在不断地发挥影响。亚当以不同的面相成为他们各自研究的出发点。并不仅仅是他们如此，所有在他们之前和之后的人都想将一般意义上的国家和特殊意义上的最好的国家建立在自然法的推理之上，且有意无意地利用亚当作为其研究的基础。

宗教改革之后，一股孕育了很长时间的思想潮流勃然而起，它从17世纪之后即以学

究的形式、打着自然权利的旗帜显赫于世。当时虽然有一些独立的因素，法律理论仍受制于沿袭下来的教会的束缚，但决定新时代标志的两大塑型性力量，即人文主义和宗教改革开始共同发挥作用，这使得中世纪业已存在的冲动变得强大起来，它寻求一种法律，这种法律由于自然的必然性而包含在事物、尤其是人类事物之中。与西塞罗(Cicero)和罗马法学家关于自然法的理论相一致，希腊关于自然划分(φυσιχὸαν δὶχαιον)的理论与一种独立于俗世权威的法律结合在一起，这种法律独立于启示而植根于理性的基础之上，从而获得认可。正像此后的格劳秀斯所说，此种法律应独立于上帝而存在，即使是上帝也不应该取消或更改其自然的以及伦理的基本法则。

自然法要求所有属人的制度在其之前证明其合理性。人们越来越急迫地向所有的社会权力提出一种批评性的问题，要求其在理性而前证明其存在的合理性，首当其冲的正是国家。国家为何束缚和限制人们并赋予人们以各种义务？国家存在的目的到底是什么？对这个问题自然法的国家理论似乎给出了一个答案，这个答案同时也包含着对现有国家制度的批评。

总而言之，以下我们将描绘出自然法与国家的起源的关系。原始的社会状态乃是自然状态。在此状态中一方面充满了祥和的幸福，另一方面充斥着分裂和纷争。不可抗拒的种动——不管是社会的也好，还是自爱的也好——引领人们从自然状态进入国家状态。经由参与者的契约，此种国家状态得以建立，这种国家理论曾由不同的人以不同的方式描绘过，在国家中，其成员想要达到的目标在自然状态中是无法企及的。自洛克以后，这个目标通常用来保护在自然状态中受到邻人威胁的与生俱来的自由不受侵犯。正像巴克里亚(Beccaria)所说，在社会中人们放弃了一部分自由，为了能够安然无恙地享用另一部分自由。更有甚者，一位名叫施略策(Schlözer)的德国人将国家比作火灾保险公司。革命的国家理论——在卢梭那里被大致地描绘过——是自然法理论的最终结论，但在一些个别作家尤其在康德那里，这种连续性出现了断裂，其自然法的国家理论推倒了革命的高峰。

这种自然法的国家理论的基本思想可以简短地归结为以下一句话：即国家是由单独的个人机械地组成的。这些单独的社会原子通过一种法律的而非一种自然的纽带联结在一起。由此导致了自然法的国家理论与古代的、至少是希腊兴盛时期的国家理论的尖锐对立。柏拉图和亚里士多德教导我们说，人乃是为着伦理的完善而存在的，而国家即是这种完善的象征。正像亚里士多德的著名宣示所言，国家先于个体而存在，部分只能从整体的观念中得以理解。这位思想家进一步解释说，生活在国家之外的不是神即是禽兽。国家远非建立在个体的基础之上，相反，他将个体从国家中推导出来。他以蜂群和其他群居动物来比喻人类的政治生活(ξῶον πολιτιχόν)，在他看来，人类世界也是如此。正像不能将蜂群化约为由组成它的单独的昆虫所达成的契约一样，同样道理，对亚里士多德而言，自然法的国家理论——在希腊衰落时期已显露其迹象，在伊壁鸠鲁那里开始变得十分清晰——乃是很难理解的。

人们试图将古代与现代关于国家的理解通过以下尖锐对立的反命题予以揭示：在古代，人是为着国家而存在的，在现代，国家是为着人而存在的。这组反命题的第二部分只有在以下情形中才是正确的，即人们干脆将国家等同于自然法意义上的国家。诚然，自然法的观念对现代国家的建立有着深远的影响。在宪法条文中，当个人的确定的基本权

那种个体人机械地组成的个体—原子化的国家观是如何与古代的国家观形成尖锐对立的?

利和自由权利获得保证，其在本质上可以说乃是源于自然法的要求。个体将其全部天赋的自由牺牲给国家是不能容忍的，与此相反，应在国家权力和个体领域之间划定一个明确的界限。然而，自然法理论在理论上走得更远。自洛克以降，国家被视作一般人权的保护机构。所有的国家机构只能有一个目的，即公民的生命、自由和财产。由此，祖国的概念完全消失，取而代之的是赤裸裸的个人主义。著名的英国法学家布莱克斯通(Blackstone)在1765年如此论述道：英国公民拥有那三种与生俱来的权利，此外还拥有个别的附属的衍生权利和辅助权利，其中包括议会制定的宪法，以及由国王保护下的权利。英国宪法的所有庞大机构，以及英帝国的显赫地位只有一个目的，即保证如某位名叫鲍(Bull)的英国人的私生活获得新时代的所有舒适和满意。这种观点新近经由赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)而得以重新确立并获得广泛关注。为着这样一个保护机关怎么可能欢欣鼓舞、并为之尽心竭力呢？这种只为着个体而存在却反而要求个体为其抛洒鲜血的国家是怎么可能的呢？为何直到今日——像列奥尼德(Leonida)时代一样——为祖国奋斗而死仍被视为一种最高的荣誉，并且那些为了民族国家将要倒下的斗士口中所呼喊着的口号仍旧是19世纪意大利自由诗人的口号：神圣的祖国，我的生命，汝将其馈赠与我，如今又将其收回。——这一切是很难理解的。拉萨尔(Lassalle)颇为嘲讽地将自然法的国家观念称作守夜者的观念，因为自然法的国家观念只能通过守夜者的比喻才能得以形象地描绘出来；守夜者除了查看一下是否有某些地方被人破门而入之外，别无其他职责。

然而，无论怎样，自然法理论曾经统治了上个世纪的精神。现在我们提出如下问题：那种个体人机械地组成的个体—原子化的国家观是如何与古代的国家观形成尖锐对立的？

一个巨大的历史现象不应还原为某个单独的原因。人的社会存在是一个如此错综复杂的过程，以至于探究一个历史现象的所有因果关系在我们看来几乎是不可想像的。自然法的国家理论的发展曾受到大量因素的影响。日尔曼的个体主义，中世纪的政治生活长期以来

更多地集中在数量众多的共同体而非一开始就具有基本形式的国家之中这样的事实，还有基督教会的影响，它赋予个体人格一种早先不可想像的超验意义，与古代祭礼那种将教会与国家融为一体的情形不同，教会成为一种与国家相并列的、在国家之上的独立势力，凡此种种的历史力量共同发挥影响，使得一种国家理论得以形成，使得国家被放逐到一个经过严格限定的领域。然而，在所有这些原因之外，还有一种为那些研究国家的形成的自然法学者所拥有的独特的形象，它有意无意地建立在亚当的形象之上。现在我们来验证这一点。

自然法以自然状态为出发点，国家从自然状态中得以历史地发展。然而研究者为何从自然状态阐述其观点呢？即便他们没有对天启的权威性作一回顾，那时除了《圣经》中关于人的起源的理论之外，尚未有其他说法。不管他们愿意与否，这对被上帝创造出来并配以全部的精神和道德禀赋的人类的始祖，在他们那里成为人类历史的起点。那种个体化的自然状态，以及国家建立之前这一对人类始祖的后代的自然状态，除了是原罪前和原罪后亚当所处的状态之外，别无其他。个体的人是自然法的不可动摇的出发点，并由此确定了法律的和经济的结果，亦即国家乃是单纯满足个人目标的机构。显而易见，正是《圣经》中的天堂，在卢梭那里以没有受到文明污染的善良而高贵的自然人的象征继续

无论希腊人是怎么构想人类社会的起源，他们从未将个体化的人作为其出发点。

发挥作用。处于无罪状态中的亚当乃是卢梭的出发点。与此相反，在卢梭之前的霍布斯将自然状态中的人描绘成一种野蛮的、追逐私利的野兽。在他看来，人类的前国家状态肇始于堕落状态中的亚当。直到今天我们在文献中仍经常发现这样的主张，即自然状态的全部理论乃是霍布斯的发明，因而是一种全新的思想。正是霍布斯将这样一种国家思想引入到国家科学的文献之中。更深入的历史研究表明，自然状态在整个中世纪都是众所周知的，这个时代在很大程度上与天堂的状态相吻合，即使在通俗文学中自然状态也有所体现。14 世纪时，一本广泛流传的淫秽小说《玫瑰花》在法国问世。作者在此描绘了一种前国家的人类史前时代的极乐状态，那是一种绝对自由和平等、没有私有制、也没有纷争和恐惧的生活。在这个幸福的世界中，金子被发掘出来，人类所有邪恶的欲望得以释放。完全如霍布斯所描绘的那样，所有人反对人的战争都是出于对财物的贪婪，社会认为建立一个被普遍认可的私有财产的保护者以及弱者对抗强者的保护者是必需的。为此他们选出最强有力的人成为国王，且将自己置于他的统治之下。这样，国家由于人类的原罪而从自然状态中形成。① 人们可以看到，与 14 世纪相比，17 世纪和 18 世纪并没有新的发现。

或许有人会提出这样一个异议，即有关兴盛时期的神话在古典时代相当流行。然而，它和自然法学家的自然状态是多么不同啊！无论希腊人是怎么构想人类社会的起源，他们从未将个体化的人作为其出发点。在他们的神话中人总是以成群的方式形成的。源初的非社会状态对他们来说是荒唐的事情。其前国家的多神世界也是以国家的形式组织起来，宙斯体现着君主制的顶峰。由此，亚里士多德关于国家的优先性的命题与质朴的大众观点不谋而合。对于多神论而言，多样性毋宁是一个即定的事实，而个体从一开始就是更高级的整体的一部分。

然而，源自亚当的自然状态理论有着何等实际的意义！较之自然法

① 比较 F. v. Bezold, die Lehre von der Volkssouveränetät während der Mittelalters（中世纪时期国家主权的学说），载 Sybel, Historesche Zeitschr，第 36 卷，页 340。

推理的全部经卷，诗人以更加雄辩的方式向我们指出了这一点。在《威廉·退尔》中，席勒引出了关于国家生活的自然状态的结果：

> 不，暴君的权力也有其限度。
> 当被压迫者无从寻觅其权利，
> 当重负不堪忍受——他把手
> 勇敢地伸向苍天
> 抓取属于他的权利，
> 它高高地悬挂在那里，
> 不可转让，也不可摧毁，
> 如群星般闪耀——
> 自然的源初状态重又回返，
> 在那里人和人面对面站在一起——
> 作为最后的手段，当其他方式
> 不再有效，
> 他将拿起刀剑。

自然法的原始人具有完美发展了的理性。他反思、权衡、作出假定，就像那种经历过最高级文化的人一样。他比现代人还要精明。

自然状态和抗议者的自然权利通过不可摧毁的纽带紧紧地联系在一起。个体是至高无上的法官，裁决国家秩序是否与其不可转让的权利相吻合，因而有其存在的理由。

然而，亚当的形象还是以另外一种完全不同的方式对自然法产生了影响。孤立的人走到一起，通过契约组建一个国家，他们想通过国家达到那些永久的、被明确认定的目标。由此，一种完全确定的、独特的关于原始人(Urmenschen)的心理学理论得以确立。根据这种理论，尽管处于孤立状态，原始人仍有

其语言，否则他不可能和其他人聚在一处、讨论问题以及作出决定。同样是这个亚当，作为完美的人，他没有经历过某种发展，却引导着历史的进程。“当上帝用泥土在地上造出各种动物，在天上造出各种飞禽，他将这些生命交托给人，他想看一下，人是如何为其命名的：因为人如何为这些生物命名，它们就如何被称呼。因而，人就为每一种动物、天上的飞禽以及地上的野兽取了名字。”中世纪以及与自然法同时代的文献是如何谈论和研究亚当的语言是颇为独特的。

自然法的原始人具有完美发展了的理性。他反思、权衡、作出假定，就像那种经历过最高级文化的人一样。他比较自然状态和国家状态的优点的缺点，并自由地选择了国家。他知悉契约的法律效力以及国家的实际作用。虽然看不见国家，他仍然确切地知道他对国家的期待。为此，他比现代人还要精明。我们得经过长期的经验积累方才了解一个社会制度的性能或者它的不便之处，而建立国家的原始人先天地就知道将要建立起的国家的所有功效。在此，我们又遇到了那个有着发展了的完美理性的亚当。上帝的影像(Ebenbild)在亚当那里圆满完成。“看，亚当成为了我们中的一员，知道善恶。”在 17 世纪的文献中，我们甚至发现如下问题曾被公开地讨论过，即自然法是否是上帝教给亚当的。

下面这种讽刺是再合理不过了，正像洛采(Lotze)所说，自然法学家经常被视作“史前时代朴实的人(Biedermänner der Urzeit)”像 17 和 18 世纪的大部分时期那样，其全部人类学的和前历史的知识建立在古犹太的源头之上，除了自然法，仅仅凭其自身还不可能有其他的关于国家基础的理论。

个体一原子式的国家观和社会观是如此深刻地融入了那个时代的人的血液之中，这可以通过一本书的前所未有的成功体现出来，它对所有文化圈的文学产生了影响，直到今日其意义仍然不单纯是文学史的。我指的是笛福(Daniel Defoe)闻名世界的《鲁宾逊漂流记》。这个鲁宾逊将个体的形象呈现在上个世纪欢乐的欧洲人面前，个体依靠自身的努力，且邀得天意的眷顾佑护，经过长期孤独之后，建立了一个

共同体和社会秩序。这部作品欢庆了社会原子的胜利，这种社会原子能够创造一个世界。如果我们从围绕这个故事的一大堆生动丰满的血肉中剔出其主要骨架，我们将又一次发现亚当的原型。鲁宾逊违背其父的诫命，将自己交托给大海，却遭遇了各种各样的悲惨的命运，他将这些视为对其叛逆行为的公正惩罚，他失去了他的故乡，必须艰苦劳作以便在一个荒岛上创造一个新的世界。处于无罪状态中的亚当、原罪、被逐出天堂以及一个新居所的建立，这一切很可能有意无意地——我们置身于其中的普通想像力在极少的情形下才能进入清醒的意识领域——使得作者对其关于水手塞尔科克(Selkirk)的故事中所包含的素材的塑造中起了引导作用。卢梭已经觉察到了亚当和鲁宾逊之间的类同。[①] 赫特纳(Hermann Hettner)认为，鲁宾逊代表一种历史哲学，在他那里国家和公民社会的形成、成长和存在得以体现。此种描述与自然法的国家理论之间的内在联系却被他忽视了。

这种剧变即丢弃源于亚当观念的自然法的国家推论是在历史的哪个瞬间发生的？

最后我们可以问这样一个问题，这种剧变即丢弃源于亚当观念的自然法的国家推论是在历史的哪个瞬间发生的？答案似乎是这样的：这种变化源于上个世纪中叶关于人的社会本性的观点的发生。首先这是一种发展的伟大观念，它产生于莱布尼茨(Leibniz)，经

① 卢梭，《社会契约论》，卷Ⅰ，2。

由莱辛(Lessing)、赫尔德(Herder)、谢林(Schelling)和黑格尔(Hegel)获得了进一步发展,他们认为,理性并非是静止的、本来就是完善了的,而是一种永远在丰富和发展自身的过程。由此,亚当——上帝的完美的形像——被置于所有时代的终结之处,而非开启之时。进一步说,蕴藏于意识闸门之下的模糊的心灵力量的知识,决定着和引导着我们的存在,但对于理性思想来说,它们都是不可认识的。国家制度显得不再是冷静思考的产物,而是深深埋藏着人的本性冲动的结果。历史的和前历史的研究的巨大进步完全粉碎了关于国家的基础和本质的理性观点。那种个体化的自然状态像是漫无边际的玄想,在我们看来,不管是前历史的人还是历史的人均处于社会状态之中。家庭、宗族和种族乃是社会权力,个体从中诞生并得以教化。亚当的子孙不得不放弃的原始的自由从未存在过。相反,我们对历史的回溯越远,我们会越少地发现自由。共同体就是一切,个体什么也不是。所有制从一开始就是共有制,继承权是家庭继承权,责任是集体连带责任等等。禀有自我权利的个体通常来说只是高级文化的产物。而且,自由的人存在于时间的终结而非开始。最后,经济领域中不断增加的团结的感觉以及强有力的高涨的民族思想赋予国家一种自然法无法想像的内容。国家在我们看来显得不再是一个单纯保护生命和财产的机构,而是高贵的民族资财的避难所和保护者,一种孕育于民族性之中的独特的组织,以及某个个别文化共同体的支持者和保护者。然而,这种个别地形成的民族性能够通过契约的方式、经由单独的人的机械的联合而形成,在我们看来毋宁是荒唐的,就像利用个别细胞经过一些外科手术造出一棵树一样。

所有的这些因素都至少使古代的国家思想得以复活,这使我们相信,个体是各种历史力量的产物且持续地受其控制,而这些历史力量却很难被个体所左右或创造出来。

然而,在历史上,那些曾经有力地决定过其时代的观念不会完全消失。我们已经提到,自然法中的亚当在现代国家的宪法大厦中已留下其印记。国家尽管在今日对我们来说仍显得像是一种比自然法所

构想的还要高级的创造，然而自然法的结果仍有其持续的价值。我们已学会区分人和公民，这在古代思想中却全然是一回事。今天存在着一个单单属于个体的领域，以及一个人的精神行为和道德行为的范围，国家不但不能对其予以干预，而且要给以承认和尊重。我们的宗教和艺术的感受，我们的科学研究，我们的经济创造和奋斗，我们的家庭生活应受国家保护，但不能在具体内容方面受到规定。将个体无条件地牺牲给国家，同使国家屈尊以满足个体的目标一样，都是与我们更深的道德意识相悖逆的。自然法以及其中的亚当共同迎来了这种结果的产生。为此，我们对我们人类的这位始祖怀有真挚的谢意。

国家尽管在今日对我们来说仍显得像是一种比自然法所构想的还要高级的创造，然而自然法的结果仍有其持续的价值。

书　评



尼采『敌基督』的身位在哪里？

——读《敌启蒙——尼采与基督教思想》

墨哲兰

一、尼采的身位

1.

《敌启蒙——尼采与基督教》，[1]除了重新诠译了尼采的《敌基督者》(吴增定、李猛译)，同时还附录了五篇颇有代表性的评论：如洛维特的《尼采的敌基督教登山训众》、莎皮罗的《墙上的书写——〈敌基督者〉与历史的语义学》，另有两篇将尼采同帕斯卡尔、基尔克果作比较研究，最后一篇是将布鲁门贝格的《马太受难曲》与尼采比较，看"神义论失败后的审美神话"。刘小枫如此选编，规模十分可观，且打破了汉语界习见的视野。

这对"汉语基督教文化研究所"也是一个壮举：基督教问难基督教的现代性反省。它其实应该发生在每一种宗教文化身上，以一种不同于"后现代性"文字学的纯正哲学或政治哲学方式。自身才是自身的界限，无言的两难尽在其中了。

"一把刀的锋刃很不容易越过，因此智者说得救之道是困难的。"(《奥义书》)如果把比喻缩小，尼采对西方思想界就是

[1] 《敌启蒙——尼采与基督教》，华夏出版社，2002。

这样"一把刀的锋刃",对中国思想界何尝不是呢?晚清至今,尼采的移译恐怕要得一个"最"字,但我们究竟感觉如何,谁说得清楚?尼采是西方人,其实对我们是否成为必要,本身就是一个问题,若即若离久矣,我们历来不过是"拿来主义"地用用(玩玩)而已。换句话说,"刀"已不是本体,不过"工具"罢了,如"鞭子",向来如此的。但若尼采关系到"现代性"呢?

我已不敢妄评他人,仅以自己说项。

在近现代德国哲学史上,我读过许多哲学家,虚评妄说也不少,似乎唯独对尼采莫衷一是,而且愈读愈复杂难耐,大有"剪不断理还乱"的愁绪。

想骂人的时候,尼采的话"几乎每一个字都是一把夜壶,而且不是空夜壶"。当然,骂人者的自我感觉是优越的,他以为自己在启蒙,无异"风月宝鉴",对当局非揭穿其反面的骷髅形象不可,对国民则"哀其不幸,怒其不争"。那深远的意义似乎连在梦中都想造就新的中国人个个成为尼采式的"超人",非如此不足以救亡中国、振兴中国。尼采引进,大概定的就是这个调子。我个人早年读尼采同读鲁迅一样,痛快淋漓、引为知己。请别误会,"知己"不是高攀的意思,而是借他人调教自己以为自得。

当骂人者自己历史地已落人自己的"骂"中时,即便自己不在"上"也不在"下",既不在"风月宝鉴"中,也不在"不幸不争"中,常常

"欧洲精神"决不是"基督教精神",至少不是罗马帝国后的"基督教精神";"敌基督教"也决不等于"异教"。

基督教问难基督教的现代性反省——它其实应该发生在每一种宗教文化身上,以一种不同于"后现代性"文字学的纯正哲学或政治哲学方式。

尼采引进,大概定的就是这个调子。

还是难逃所谓“启蒙”的“同谋”之咎。例如我也曾在“虚无主义”中推波助澜。这时，随着尼采的“变脸”，“我自己应在哪里?”就成了一个问题。在上在下、在主在奴、在古在今、在外在中、在尊在卑、在智在愚、在贵在贱、在诸神内外……或不在不不在？它显然还涉及到“现代性状况”。据说，“对尼采的理解是以理解者自身的地位为转移的”。一个尖锐的心理测试：高贵者赞美尼采；卑贱者怨恨尼采。这太赋有挑战的意味了。我不“心在庙堂之高”又怎样？

恰在此时，读《敌启蒙——尼采与基督教》，特别是《敌基督者》，不能不是一个检验。

2.

“尼采与基督教思想的关系，堪称西方思想史百年来的重大问题之一。自罗马帝国与基督教结盟以来，基督教思想在西方占据了支配地位；然而，基督教显得与罗马帝国一荣俱荣，一损俱损。自近代以来，随神圣罗马帝国的离散、民族国家的兴起、自然科学的昌盛，西方基督教开始分裂、世俗化以至衰微，基督教的欧洲逐渐成了异教的欧洲。尼采站在欧洲的命运中思考：基督教衰微处境中的欧洲精神往何处去？”①

从编者的提示中，有两点是可以确定的：“欧洲精神”决不是“基督教精神”，至少不是罗马帝国后的“基督教精神”；“敌基督教”也决不等于“异教”。那么，站在异教的欧洲之命运中，身处基督教的衰微之势，“敌基督者”尼采思考着或召唤着怎样的“欧洲精神”？

例如，自称“罗马人”的施米特，认为“欧洲精神”是罗马人的“大地精神”，他反对“海洋精神”，在海洋上只有波涛连着波涛，没有主人的法规可寻。施米特大概算得一个尼采弟子，但毕竟不是尼采。而且欧洲反对欧洲的“两战”过去了，如果它仍是问题，表明“欧洲精神”不是空间性的，即“欧洲精神”不在“德—法”之争、“英—美”之争、“欧洲—苏俄”或“欧洲—英美”之争中，而是时间性的，在“古—今”之争中。

---

① 引《尼采与基督教思想》刘小枫“编者前言”，华夏出版社，2002。下引此书只注编目、页码。

姑且不问"神圣罗马帝国的离散、民族国家的兴起、自然科学的昌盛"同"西方基督教开始分裂、世俗化以至衰微"之间的历史因果及其好坏评价的"事件性"，它其实审视的是"现代性的成败"，因而此"命运"是普世性的。

一百年后，"欧洲精神"不但没有找到好去处，"欧洲的命运"更趋恶劣，如民族国家不局限于欧洲而在全世界兴起，其他民族宗教文化大有与基督教欧美鼎立之势，以至施特劳斯们忧心忡忡地继续"站在欧洲的命运中思考：基督教衰微处境中的欧洲精神往何处去？"今天"欧洲一英美"开始分化的欧洲精神往何处去？在"大地一海洋"之外吗？

尼采、施米特、施特劳斯，当然还有海德格尔，这是一个问题的延续，他们都以尼采的问题为开端。因而"尼采的身位"对此问题应有照明的作用，不可不察。

尼采想要的，无非是"重估"被基督教僧侣们按怨恨心理"道德化"即"孱弱化"、"奴隶化"了的"一切价值"。

3.

尼采在《敌基督者》中对欧洲衰微的命运思考而归咎基督教者要久远得多，一直归咎到犹太教的僧侣主义伪造的"上帝"、"彼岸"与"原罪"，尤其对保罗后的基督教按怨恨心理"普世化"和"泛民化"，使僧侣掌握民众以形成所谓世俗的人民宗教和民主国家，对"生命"、"高贵"、"快乐"等主人"强力意志"和"精神特权"的窒息与扼杀，更有没齿之恨：

……彼岸就是否定所有现实的意志；十字架是我们曾听说过的隐藏最深

的阴谋的醒目标志—— 这一阴谋就是要反对健康、反对美、反对幸福、反对勇敢、反对精神、反对灵魂之善、反对生命本身……这种针对基督教的永恒指控，只要有墙，我就要写在所有的墙上，——我要让写下的字母，即使瞎子也能看得见……我称基督教为一个最大的诅咒、一个最根本的败坏、一种最大的仇恨本能，与它相比，没有什么手段更毒辣、更隐秘、更卑微、更猥琐了——我称它是人类的一个不朽的污点。……从基督教的第一天开始——**为什么不从它的最后一天开始？　从今天开始？——重估一切价值！**[①]

顺便插一句，施特劳斯大概不会归咎到犹太教的，往后对耶稣或保罗，则可能与尼采同。

透过尼采咬牙切齿的语言，综观《敌基督者》，尼采想要的，无非是"重估"被基督教僧侣们（以保罗为代表的"敌基督者"）按怨恨心理"道德化"即"孱弱化"、"奴隶化"了的"一切价值"，舍此不足以挽"欧洲命运"之狂澜于既倒，使衰微的"欧洲精神"恢复到"永恒轮回"之"权力意志"的价值核心中。

要理解这个"尼采核心"，必须弄清楚三个相关的问题：

（一）尼采否定的基督教是怎样的基督教？

（二）尼采用以判断一切价值的"价值尺度"或"标准价值"是什么？

（三）尼采要的"永恒轮回"之"权力意志"究竟是怎么一回事？

显然，第（二）点是"尼采核心"的核心，它是基准，用它既能构成对（一）的批判或否定，又能建立或达到（三）的目的　它正是尼采的身位所在。

4.

（一）尼采否定的基督教是怎样的基督教？

我不重复《敌基督者》的内容了，其中对"基督教"的属性作了淋漓

① 《敌基督者》，简称 DA－62，页 78。

尽致的披露。如果基督教只是这样的"基督教",就像中国五四时期人们对封建"礼教"的批判一样,尼采被中国启蒙派引为同道自在情理之中。事实上,中国启蒙知识分子几乎一直是这样理解尼采的。可惜,他们万万没有想到,尼采骂的基督教的"教士僧侣主义"其实骂的就是"知识分子启蒙主义",如果"启蒙主义"停留在"道德化批判"或按道德化建构"民主政治"的话。事实正是如此。

尼采骂的基督教的"教士僧侣主义"其实骂的就是"知识分子启蒙主义",如果"启蒙主义"停留在"道德化批判"或按道德化建构"民主政治"的话。

基督教在神学中的启蒙(或改革)并非发生在历史上的启蒙运动时期(17—18世纪),或较早的宗教改革时期(15—16世纪),按尼采的批判,它早已开始于犹太教的内部。[1]

尼采认为,犹太历史的阶段划分是:(1)"王国"时期,以色列的所有事物尚处在自然正当的关系中,耶和华是他们权力意志的表达,因而是充满希望的快乐的表达;(2)"先知"时期,先是内乱和外部压迫摧毁了这种自然状态,但它仍然以先知表达的理想而存在;(3)"教士"时期,理想褪色了,教师煽动者按照自己对英雄王权的怨恨心理把耶和华虚化以便将其伪造成单纯的正义之神,为的只是给教士建立的"道德的世界秩序"涂上神圣的色彩;(4)"伪造"时期,掌握了权力的教士重新改写历史以便贬低更早的伟大时代,在那些时代,教士还什么都不是;(5)"基督教兴起"时期,通过攻击犹太民族作为耶和华"特

① 参看DA24—27,页24—29。

选子民"的观念本身，基督教的兴起将教士的怨恨改写成"奴隶式道德"下移扩散到所有的等级和阶层。[1]

所谓攻击犹太民族作为上帝的"特选子民"，其实是影射耶稣对犹太教的改革，耶稣使犹太教走出犹太民族成为"普世性"的和"泛民性"的。换句话说，耶稣使原来具有"特权"色彩的"神性"下移，以至每一个异族人、陌生人都可以"因信称义"，都可能带着"神启"不但不能拒绝还必须接纳为"自己人"。在耶稣这里还是真诚的东西（他至少还站在"神的位格"上没有降解），到了保罗手里，则像阴险狡猾的奴隶伊索公然伪造了偶像。保罗福音是福音中最坏的东西。"保罗是恨的天才，恨的形象，恨的残酷逻辑。这位反福音者把所有的一切都献给了恨！首先是救世主：他把救世主钉在他的十字架上了。基督的生命、榜样、教诲和死亡，整个福音的意义和正当性——当伪造者出于恨来理解那些仅仅为他所需的东西时，所有这一切便不复存在。不是实在，不是历史性的真理！……犹太人的僧侣本能对历史犯下了同样的罪行。……因为保罗，僧侣再次伸手攫取权力——他所需要的只可能是那些概念、学说和符号，用它们来控制大众、教化群氓。"[2]

尼采的分期与批判有两个要点：一是"神性"下移即"权力"下移，从而改变了"权力"的自然属性；二是由此建立的"道德秩序"伸张着下对上的扭曲而阴暗的"怨恨"原则。两者合成的后果必然是窒息甚至扼杀真正"王者风范"即气质的高贵与权力的伟大，而这正是决定人类过现世美好生活的"超人权力意志"的自然特征。

尼采一面说"存在的只是解释"（按，三重意思：不能离开解释看存在，即不存在解释之外的绝对存在，因而也就不存在"存在的唯一解释"或"唯一解释的存在"），一面又把自己的解释看作是历史非如此不可的"自然正当"，因而对不如此的历史定下的死咒比盖棺论定还要盖棺论定，语气之决断只怕是前无古人后无来者的。尼采老在说别人是"救世主心理"、"僧侣心理"、"奴隶的怨恨心理"，可曾检审过自己是什

---

① 转引自涉皮罗，《墙上的书写》，页111－112。为明确阶段特征，语句稍有更动。

② DA·42，页44－45。

么心理呢？

“僧侣主义”是一种“存在的解释”，“尼采主义”也应是另一种“存在的解释”。它们的不同，按尼采的意思，“所有的意义或意义变化都无一例外地是一种权力之行使。”[①]换句话说，“僧侣主义”和“尼采主义”都无非是“一种权力的行使”。既然如此，为什么“僧侣主义”的权力行使要不得，而“尼采主义”的权力行使就要得呢？关键在于尼采规定了“权力”的等级和性质。它除了表述在历史事实的分期上，还特别给它规定了一种沉淀下来的心理状态——“怨恨”，即下对上者、卑对尊者、愚对智者、贱对贵者等的“拉下来扯平”的小人心理、弱者心理——而且此种现象在历史上只能一次性发生，即那高位不能再生，只能向之永恒回复。由此而把舍勒、施特劳斯引向绝对开端的绝境。

“僧侣主义”是一种“存在的解释”，“尼采主义”也应是另一种“存在的解释”。

我不知道这是不是尼采的首创，但它无疑有深远的影响。舍勒特别接过来作为自己不同于海德格尔的“畏”与“烦”之存在哲学的“怨”与“爱”之价值哲学。舍勒跟在尼采后面说，“怨恨归根结底是‘没落的生命’现象之一”，“平等要求总是一场拉下来的投机”，因而“全部人类历史所包含的人类活动的诸类型中，都存在着巨大的怨恨危险”。[②]

舍勒继续引申的“怨恨”，连最高权位的

① 转引自莎皮罗，《墙上的书写》。页112。

② 舍勒，《道德建构中的怨恨》，见《价值的颠覆》，香港：牛津大学出版社，1998，页22、106、27。

祭司都逃脱不了怨恨心理的羁绊，因为除了上帝，世人没有价值高位者，自以为有，如祭司，必然对上帝心怀怨恨，离上帝最远，相反，只有心存负罪感的人，才能祛除怨恨而忏悔，领承上帝之爱于自身，所以，罪人有福了。所谓人义论的"现代仁爱"，不过是发自价值低位者的怨恨动机所选择的价值主体化的欲求和功利目的，因而"平等"成为其投机形式。

舍勒依据耶稣而解释，走过了尼采的头，也走到舍勒无法在现世重建道德价值的地步。所以，晚期，舍勒改变了说法，"任何恨的行为皆以一种爱为基础"。[①] 这爱是神的爱还是人的爱呢？人的爱如何抵挡得住本来身处低位的怨恨，认罪不也是怨恨的根源吗？或者说，神屈尊的爱作为人怨恨的根源又能作为抚平怨恨的根源吗？人岂不又消失于神迹之中了？

尼采是无须改变的，因为尼采认定世界的自然秩序是上尊下卑、上贵下贱，权力意志始终是自上而下地行使。"僧侣主义"的权力也是自上而下地行使，但这权力的行使在于"教化民众"，使民众永远处在"彼岸"来世的期待、处在现世"原罪"的"惩罚"与"救赎"，即处在"十字架"的死亡阴影中。简单地说，僧侣除了对上怨恨，对下更是欺骗，使之不仅愚昧孱弱，非低下到"罪人"深渊不可，仍是小人心理。

这是不是说，尼采的"超人权力意志"的行使反其道而行之，在于让民众强大到如同自己都享受现世的"生命"、"高贵"与"快乐"？当然也不是，高贵与下贱同乐还有什么高贵可言？说穿了，民众只能以服从、勤劳、节俭为天职。"高贵"不关他们的事。尼采比僧侣"心善"的仅是，下等人不过"愚"而已，不求"智"也不求"罪"，这才是"自然正义"。

如此看来，"僧侣主义"同"尼采主义"的主要差别：(1)高贵是历史一次性命定好了的，现代当权者不过是僧侣的子孙，永远高贵不起来，卑贱的民众永远是卑贱的，只有"愚"或"罪"之分；(2)所以，现代当权

---

① 舍勒，《爱的秩序》，香港三联书店，1994，页 75。详见拙著《创伤记忆》，上海三联书店，1999，页 236 以后。

者只能对上怨恨（其实是对历史怨恨），对下欺骗，其结果只能把民主制变成“隐蔽的等级制”，即把“退化的尼采主义”做派隐藏在“教化民众”或“拯救民众”的道德烟幕之下。

5.

（二）尼采用以判断一切价值的“价值尺度”或“标准价值”是什么？

前节已经看到，尼采正是心中有一个死定的标准，他才能如此决断地“重估一切价值”。他是希腊语文学教授，他熟谙希腊经典自不待言，前述他已论述了犹太历史的分期，现在他又特别挑出了印度的《摩奴法典》。

“在每一种健康的社会中，都有三种彼此侧重点不同，但又相互制约的生理类型，这三种类型各有各的养生法，各有各的作用区域，各有各的完善感和主宰方式。是自然，而非摩奴，才将这三种类型区分开：一种是偏重精神的；一种是偏重膂力，性情热烈；而第三种则与前两种都不同，它体现的只是平庸——但正是这第三种类型代表大多数。而前两种是挑选出来的。”[①]接着，尼采详述了这三个等级“种姓”。这里只扼要转述前后两种。

“最高的种姓——我称之为极少数——像最完美者一样，拥有少数的特权：它代表幸福、代表美、代表地上所有善好的东西。只有那些最具精神性的人，才获准触及美、达到美；只有在他们身上，善好才能避免软弱。少

① DA-57，页68。

者能美:善好是种特权。这些人绝不会变得行为鄙俗,也不会眼光悲观,或者说他们的眼睛不会去丑化世界　　他们不会怒对事物的一般面貌。……最具精神的人,就像是最强者。"所有比他们低劣的东西,都只能是他们完美的一部分。在别人只能看到毁灭的地方,他们却能看到自我实现的希望。"他们的喜悦就在于自我主宰。……他们是最值得景仰的人、最快乐的人、最具生命价值的人。……他们支配,不是他们想要支配,而是因为他们就在支配。"①

第二等种姓是法律秩序的维护者、是最具精神的人的强力意志的执行者,包括国王在内,"国王就是最高形式的战士"。②

第三等种姓,尼采为了说服人,首先指出,"权利的不平等对于任何权利的存在来说都是至关重要的。"权利即特权。平庸者也有平庸者的特权,不能低估。(多么宽宏大量的尼采!)"高级的文化是一个金字塔:它只能奠基在一个宽大的底座上,它就是以一个强而有力的、健全巩固的平庸者为前提。手工业、贸易、农业、科学、绝大部分艺术,一句话,全部职业活动,都只是与平庸者的能力和追求相吻合的。"这种有用的平庸是一种幸福,它把平庸者造成了"理智机器"。"当与众不同的人以更为微妙的手腕来应付平庸的人,甚至有甚于对他自己或他的同类,这不仅仅是出于心地周到　　这只不过是他的义务。"谁打破这种平庸的幸福,谁就是我尼采最憎恨的人。那些启蒙主义者与社会主义者的无赖——旃陀罗的使徒们,"他们削弱了工作者对其卑微的生存的本能、喜悦和满足感——这些无赖让工作者嫉妒、教唆他们报复……不正义并不在于权利的不平等,而是在于对'平等'权利的肯定……什么是坏?……所有那些来自软弱、来自嫉妒、来自报复的东西。——敌基督者与基督徒,出身相同。"③

第四等种姓属"贱民",像古希腊雅典城邦中的"奴隶",均不能算在"人"的名义下。

---

① DA-57,页68-69。
② 同上,页69。
③ 同上,页69-70。

尼采很有意思，他不以自己看家的希腊经典柏拉图的《理想国》为例，不讲苏格拉底关于迦太基的传说：人分“金、银、铁、铜”四性（其实就是《摩奴法典》的“三等种姓”），像今天的施特劳斯那样，为什么？大概是《摩奴法典》更具有印度佛教史实的权威性与参照性吧，而且尼采还要避开苏格拉底的含混不清的面貌。

《摩奴法典》更具有印度佛教史实的权威性与参照性吧，而且尼采还要避开苏格拉底的含混不清的面貌。

“敌基督者与基督徒，出身相同”，尼采用这句话把自己从“敌基督者”中抽身出来。上至保罗，下至启蒙主义者、社会主义者、无政府主义者，才是“敌基督者”。他们的出身同基督徒的出身一样，都是平庸的下等人。我尼采虽然也对基督教充满不共戴天的仇恨，但我不属于“敌基督者”，因为我的出身高贵，我属于“极少数能获准触及美达到美”的“精神超人”。因而我能站在价值的至高点上裁判你们这些下等人，包括基督徒与敌基督者。尼采骨子里向着的是古希腊、古犹太、古罗马、古印度等王国奠基者。“永恒轮回”的“权力意志”及其“超人”是否也是他们建立的“纪念碑”？

尼采骨子里向着的是古希腊、古犹太、古罗马、古印度等王国奠基者。

6.

（三）尼采要的“永恒轮回”之“权力意志”究竟是怎么一回事？

有了（一）、（二）特别是（二）的说明，（三）的回答应该有了方向。

“权利、远见和领导天赋等等，是在

少数人那里"，还是"在多数人手里"；建立寡头政治，还是建立民主政权——这是民情的分野。

君主政体，体现了对超群之人、元首、救星、半神的信仰。

贵族政体，体现了对少数精英和高等人的信仰。

民主政体，则体现了对一切伟人和精英的怀疑。因为它代表"人人平等"。"质而言之，我们大家都是自私的畜生和庸众。"①

最强者，即具有创造性的人，必定是极恶的人，因为他反对别人的一切理想，他在所有人身上贯彻自己的理想，并且按照自己的形象来改造他们。在这里，恶就是：强硬、痛楚、强制。

像拿破仑这样的人应当一再出现才对，他们要巩固对个别伟人的专制统治的信仰。但他们自己却被他不得不采用的手段所腐蚀，从而失去高尚的性格。要是在另一类人中实施，他本来可以使用别的手段。那么，一个恺撒也不一定非变质不可。②

强者、有实力者想的是陶冶别人，并且不愿意在自己的身边见到异己。③

这个世界是：一个力的怪物，无始无终、一个坚实固定的力，它不变大也不变小，它不消耗自身，而只是改变面目。……它被虚无所缠绕，就像被自己的界限所缠绕一样。……作为无处不在的力乃是忽而为一、忽而为众的力和力浪的嬉戏，此处聚集而彼处消减，像自身吞吐翻腾的大海，变幻不息，永恒的复归，以千万年为期的轮回。……——这就是我所说的永恒的自我创造、自我毁灭的狄奥尼索斯的世界。

---

① 此节见尼采《权力意志》，张念东、凌素心译，中央编译出版社，2000，页 23。

② 同上书，页 3。

③ 同上书，页 2。

……这就是权力意志的世界——此外一切皆无！①

二、尼采身位的裂隙

7.

我想我用摘要的方式测定了尼采的"身位"。如果连"国王"也不过是"最高形式的战士"，属第二等种姓，不用说，尼采只能是"站"在或"处身"在至少也是"设想"在"最高的种姓"即"人类精神的巅峰"上的"哲学王"·历史最好的状态是仰视着向它"永恒的轮回"。

即便如此，准确不敢说，切近是可能的，因为文字中(不是精神中)的尼采是个难以捉摸的"裂脑人"。例如他极端分裂地剥离着基督教中的神性与奴性，又区分甚至偷窃翻转神性或兽性为自然的高贵，以便为超人的极端精神性的权力意志提供自身能在的合理性，同时提供等级统治的合法性，既为了堵启蒙者的嘴，又为了平下等人的心，还要把这一切明显的理性证明按照神性的非证明即不容证明的非理性天赐的神秘方式确定下来——以千万年为期的永恒轮回啊！至于表达上突发洞明的直观、决断与穿透，如神附体的迷狂、警醒与预示，此种模棱两可的"试验"与

---

① 尼采，《权力意志》，页7。

"诱惑"的姿态，叫人犹取不甘、犹罢不能，一如"扭身而去地召唤"，令海德格尔恐怕百思一解而施特劳斯则千虑一得。

试举施特劳斯"一得"为证。

施特劳斯是把解释还原当本原论证的人，因而极端反对现代解释学的个人设置开端的偏见与历史视野融合等相对主义谬说。但这一点不排斥对尼采核心"权力意志"之哲学根据的"存在即解释"给予深切的同情。尼采说，世界即文本，在其纯粹和真正的形式上是无法接近的（如同康德的自在之物）；任何人——哲学家或普通人（下等人？）——所思考的任何东西最终都是一种"解释"。正因为如此，世界本身（文本本身），真正的世界不值得我们关注，值得我们关注的世界必然是一个虚拟，因为它必然是人类中心论的，人必然在某种意义上是万物的尺度。①

尼采正是在这个意义上说"权力意志被虚无缠绕着"，或像德里达说的"尼采在虚无上跳超人之舞"。这是尼采的"人类中心主义即人义论"，亦即是归根结底的"虚无主义"与"无神论"。

一个如此彻底地否定任何绝对而只承认解释强力之取舍的"虚无主义无神论"，究竟是有助于"心灵自由的权力意志为所欲为地创造"，还是"来自权力意志否定自身的残酷的牺牲，上帝的牺牲，以为对石头、对愚蠢、对滞重、对命运以及对虚无的崇拜开辟了道路"？

选择句是虚假的，两者是一回事：不仅人的生命没有意义，甚至在此前此后的虚无化时间中，人类是不存在的。这是悲观主义的极端形式。那些基督教道德化的幻象无非是这种悲观主义的怨恨而软弱的欺骗形式。

施特劳斯看出了，"为'某些神秘的愿望'所推动，尼采曾经长期尝试突入悲观主义的深处，……把握了一种更倾向于否弃世界的思考方式。然而，一个走上这条道路的人却可能无意识地向相反的理想睁开

---

① 引施特劳斯的转述，见《尼采〈善恶的彼岸〉规划评注》，载《尼采与神学》，香港：汉语基督教文化研究所，2000，页69。下引此文，只注SN—页码。

了眼睛，向属于未来宗教的理想睁开了眼睛。"①尼采的"狡计"正在于此，否定上帝否定到极至变成了对上帝的辩护，而且是无神论的辩护，而且用所谓"永恒轮回"之说"突然将虚无神圣化了"。那当然是虚无为之虚无的"绝对者"是虚无必须为之回归的"神圣者"，早已作为前提而存在着。因而，虚无像圣经中的"洪水"，成为罪恶特别是卑劣的罪恶的自我否定，为了重现作为上帝权力意志的超人之再创世过程。施特劳斯对此解释说，"上帝为之牺牲的石头、愚蠢或虚无就其可被理解的特性而言，乃是权力意志"，以及它所唤起的热情洋溢的生命和激发生命的自我创造与自我肯定。由此，将我们的注意力引向"成为你自身、为自身而存在、'保存'你自身的至高无上性"。②

尼采的超人是上帝，还是对上帝的期待与准备？

这个"你"当然不是每一个人，特别不是下等人。他只能是有特别耳朵能听此声音召唤的精神高贵者或"超人"。他们才是尼采心目中具有神圣性的"人神"。或许在这个意义上，施特劳斯说，尼采及其未来哲学"是《圣经》的嗣子。他是灵魂深化的继承人，这种灵魂深化一直深受《圣经》对一位神圣上帝信仰的感染。……尼采是无神论者，但却是期待一位尚未向他显现的上帝的无神论者。他打破了《圣经》信仰，因为《圣经》的上帝作为此世的创造者置身世界之外……此世必然就不

① 《尼采〈善恶的彼岸〉规划评注》，前引书，页74。
② 同上，页75。

那么完善了。换言之，按照尼采，《圣经》信仰必然导致来世或禁欲。人性至德的条件是，人保持或变得彻底忠于大地；这个世界之外是虚无，上帝或理念或我们靠知识或信仰得到的种种元素并不关怀我们，只有这个世界关怀我们”。[1] 说到底，是这个世界这个大地的忠诚守卫者即主宰者“超人”——“关怀并决定我们及其历史的命运”。

尼采的超人是上帝，还是对上帝的期待与准备？上帝能混同万物经受人的度量吗？上帝为避免置身世界之外的虚无，它能在世界之内的什么地方居住？不会住在茅屋，下等人不配；只会住在宫殿，成为主宰者的座上客。要么这个上帝是贵族的，要么这个上帝就是贵族。是否如此呢？或者，尼采要的不是“上帝”，而只不过是“上帝性”而已，作为超人的神圣装点。这难道就是尼采深受《圣经》感染而灵魂深化所达到的“对一位神圣上帝的信仰”？这分明是“对我自己的信仰”——超人如是说。

我很佩服施特劳斯解释的“他在性”，如解释尼采，至少要在愿望上，尽可能顺受其正地想尼采之所想、说尼采之所说——伟人天才是不会出错的，对他们的理解只能尽其善而从之，中国人很懂这个从古代延续至“文革”的解经传统，犹太人更懂——当出现冲突差错时，首先不要想到的是尼采的缺陷，而要想到这可能反差出更深的动机、更深的意蕴或难言之处的关节所在，它不仅能重解表层的冲突，还开出了想之未想、闻之未闻层面的新意。即便尼采的眼光和话语触犯了施特劳斯的信念，施特劳斯仍然能对尼采做出有利于尼采应当的解释。这实在是一种很高的解释境界。

但我不知道这其中的限度在哪里。例如“应当”与“迁就”的界限，偏爱以至“为尊者讳”地文过饰非、指鹿为马（强不是以为是），常常也隐藏在好话说圆的良好愿望中。伟人的思想好比可以“再生金蛋的资本”，人们是不惜在上面追加“活劳动”（“解释”）以创造“剩余价值”的——是马克思效应，还是帕森斯效应？都不是，应是的只能是“全部

---

① 施特劳斯，《海德格尔存在主义引论》，转引自刘小枫“编者前言”。

原初价值(死劳动)的转移"—— 犹太人偏爱的"无个人设置开端的还原解释学"。①

有时我实在分不清楚,也难以找到。

8.

我的问题刚刚开始。现在要问的是,尼采的"身位"是否坚实可靠?它有没有罅隙危及自身?

尼采以"最高的种姓"作为自然高贵的价值尺度,他们像神一样,甚至他们就是神。"这些人绝不会变得行为鄙俗,也不会眼光悲观,或者说他们的眼睛不会去丑化世界",他们是忠诚于大地的"大地的主宰",就像中国说"普天之下莫非王土"的君王(中国的比喻不对,孔圣人从不敢自居君王之上)。尼采能找到这样一个人吗?还只是尼采头脑中的虽非超验但绝对先验的"理念人"?

尼采以"最高的种姓"作为自然高贵的价值尺度,他们像神一样,甚至他们就是神。

拿破仑也好,恺撒也好,任何权力者,他们究竟是权力意志的主宰者,还是被权力意志主宰的被主宰者?

> 像拿破仑这样的人应当一再出现才对,他们要巩固对个别伟人的专制统治的信仰。但他们自己却被他不得不采用的手段所腐蚀,从而失去高尚的性格。要是在另一类人中实施,他本来可以使用别的手段。那么,一个恺撒也不一定非变质不可。

创造一个时代的拿破仑不是一般的皇帝,所以他是"最高种姓"的人无疑,但可惜被

① 施特劳斯,《神学与哲学的相互影响》,见《启示与哲学的政治冲突》,香港:汉语基督教文化研究所,2001,页105。

他"不得不采用的手段"腐蚀了。这是怎么说的?"最高的种姓"不是永不变色的吗?难道他还会受自己选择的手段的染指?一个恺撒要是也换了一种"不得不采用的手段"呢?

大地上生长的"最高的种姓"没有可能保障"绝不会变得行为鄙俗"。绝对没有。尼采完全知道这一点,所以他才用绝对先验的"理念人"规定了"权力意志"的神圣化即不自身腐化如"金身"。按照尼采的"裂脑"逻辑(见施特劳斯描述的"无意识翻转"),这恰好是在证明:"超人"会腐朽,"权力意志"会腐蚀,他们才会"轮回"。所以,我们不得不问,拿破仑或恺撒,是被自己"不得不用的手段"腐蚀的,还是被"权力意志"本身腐蚀的?拿破仑也好,恺撒也好,任何权力者,他们究竟是权力意志的主宰者,还是被权力意志主宰的被主宰者?换句话说,他们为什么归根结底要这样或那样地被权力意志剥夺,或"剥夺剥夺"?

尼采主张恶:"最强者,即具有创造性的人,必定是极恶的人,因为他反对别人的一切理想,他在所有人身上贯彻自己的理想,并且按照自己的形象来改造他们。在这里,恶就是:强硬、痛楚、强制。"

顺便插一句,这种观念并非尼采首创,黑格尔早说过了:"伟大的人们立定了志向来满足他们自己,而不是满足别人。假如他们从别人那里容纳了任何谨慎的计划和意见,这只能够在他们事业上形成有限的矛盾的格局;因为他们本人才是最懂得事情的;别人从他们学到了许多,并且认可了,至少也是顺从了——他们的政策。因为历史上这一个向前进展的'精神',是一切个人内在的灵魂;但是它是不自觉的'内在性',而由那些伟大人物带到自觉。他们周围的大众因此就追随着这些灵魂领导者;因为他们感受着他们自己内在的'精神'不可抗拒的力量。……当他们的目的达到以后,他们便凋谢零落,就像脱却果实的空壳一样。他们或者年纪轻轻地就死了,像亚历山大;或者被刺身死,像恺撒;或者被流放而死,像拿破仑在赫伦娜岛上。"[①]尼采不过是把黑格尔的"绝对精神"换成了自己的"权力意志"。

---

① 黑格尔,《历史哲学讲演录》"导言",见《18世纪末—19世纪初德国哲学》,商务印书馆,1976,页482—483。

所谓“权力者”，乃是“权力意志”狡计的代用品。真正不可战胜的不是恺撒、拿破仑，而仅仅是“权力意志”。即便是神授天赋的超人，总要死。“死”是大地上新陈代谢的不可阻挡的最高“权力意志”。对此，尼采准备了“最后的安慰”：“以千万年为期的永恒轮回”。你等着吧，再等一个“神授天赋的超人”。既然如此，神为什么不赋予“权力意志”本身的净化，像上帝的“无限位格”？让每一个进入“权力意志”的人因“权力意志”的净化而成为神。结果总是假神之名的偶像闹剧。这就是说，“权力意志”根本没有净化的能力。“权力意志”本身就是“裂脑人”、“阴阳人”，一半魔鬼一半天使地偶在着。我把它叫做“权力悖论”。因而尼采也不得不落入“权力悖论”中。

尼采说了那么多废话。原因就是，他不闻不问，“权力意志”自身的以及“权力意志”与“权力意志者”的“本体论差异”决非是尼采“同一”得了的。上帝、天神也同一不了。换句话说，尼采偏执的“权力意志”、“权力意志者”即“超人”只是精神性的“理念”或词语的“意义”，不是历史的具体性，因为一具体就会风蚀、剥落、死亡。在“精神”或“理念”上，尼采从黑格尔那里赢得了什么呢？若是词语的“意义”，尼采怎么逃脱得了“隐喻”的命运？

“权力意志”自身的以及“权力意志”与“权力意志者”的“本体论差异”决非是尼采“同一”得了的。

今天不往“语义上行”走。在“政治哲学”中，“权力意志”不过是天下这样一架钢琴，它可以弹出最美妙的音乐，也可以发疯。只把“权力意志”或“权力意志”与“权力意志者”想

象成永恒不变的美好与同一，如果不是发疯，我看就是媚俗，对权力的媚俗。尼采骨子里就是一个“权力的媚俗者”。

9.

在《敌基督者》中，在犹太历史的分期中，我们看到尼采描述的这样一种历史景象：第一“王国”时期是“黄金时代”，第二“先知”时期是“白银时代”，第三“教士”时期，就开始了尼采诅咒的“破铜烂铁时代”……难怪尼采同卢梭结成了“神圣同盟”。

从先知的白银时代开始，为什么“内乱与外部压迫摧毁了这种自然状态”？“自然状态”、“自然权利”、“自然正当”或“自然正义”，尼采把它们说成是“自然高贵”——用“自然”代替“真理”、“真实”作为合法性基础，是现代古典主义者的通用逻辑。但是，最强大最高贵的东西为什么总是被摧毁了？相反，最软弱最卑贱的东西为什么总是取而代之？历史“下滑之势”谁使然？我不诉求进化论，我只讲究实力较量。也就是说，我只按尼采自己规定的原则问。

“内乱”是指什么？“最高种姓”为什么不能依据“上帝赐予法律、先辈经用法律”的传统权威的神圣与权力意志的强大立于不败之地？所有的优势不全在他们的身上吗？要么是自己腐蚀了，要么是在“最”上有了“更”的他人，要么是“可以载舟”的水同样有力量“可以覆舟”，这是任何超人都阻挡不了的“物性”（首要的是“显一隐”二重性）。

“外部压迫”是指什么？同样道理。“内乱”也好，“外患”也好，这本是强者显示强权的用武之地，到头来他们却变成了“银样蜡枪头”。相对而言，最高强力的权力意志不是绝对的，它永远达不到绝对永远的主宰地位。这不但在两个高贵的强力较量中，也在高贵的强力与卑贱的强力的较量中。特别是后者，当高贵被卑贱、强大被软弱取而代之时，高贵强大不反省自己的腐化，而一味咒骂卑贱软弱的渺小阴暗的偷窃伪造，这是什么心理啊？难道也是高贵强大的心理？难道不是怨恨心理？多么高贵的鄙俗！

总之，尼采没有对“孱弱的僧侣攫取强大者权力的骗局”何以可能提供内在的证明。因为，恰恰是强权自身的腐化成为僧侣骗局得以成

功的基本条件。它的深义就藏在它的浅表中，尼采乃至施特劳斯的“魔眼”为什么看不到？

这里已经不涉及权力自身的道德属性，所谓君子小人之类。特别具有反讽性质的是，反对道德化的尼采恰恰在最关键的“权力意志”上祈求于道德化、神圣化。关乎“权力”自身的性质，尼采的用心和困难在于，他要在“悖论式偶在的权力”中设定权力臻于完美的神性。不仅如此，他还要在不可完美的高位者中设定超人臻于完美的神性。他想要的是他根本无法要到的东西。在现实中没有，他就想象到遥远的古代去寻找。尽管他对现实或基督教的批判是卓越的，但这丝毫不能构成超人权力意志的合理合法证明的推论。愈是强调强大高贵于孱弱的绝对性，愈是突显强大为何被孱弱取代的反讽性质而不能自拔。说白了，如果不究竟“权力意志”自身与生俱来的罅隙与腐化，就像死寓于生，仅从尼采描述的“权力意志”的至高无上与永恒轮回看，“权力意志”的顶点即没落几乎是直观着的事实。

关乎“权力”自身的性质，尼采的用心和困难在于，他要在“悖论式偶在的权力”中设定权力臻于完美的神性。

权力是个“自我肯定的自我否定性”怪物，由此造成幻象：仿佛这个世界都包容在它里面，又全不在它的关怀之中，它就是有和无，甚至，有即无——“显隐二重性”。于是在时间中我们看见了：成功，挑逗，腐蚀，剥夺，即剥夺剥夺——“权力意志的永恒轮回”。尼采是拿这“权力”毫无办法的，一味把它抬高，

得到的除了反讽，什么也没有。“超人”，同理。

它或许是一个反证：仍要有神、人、世界，在此“权力意志”、“超人”之外——发“无知之问”！

10.

如果就精神性的尼采而言，或者就尼采要求的精神性而言，对“权力意志”或“权力意志者”提出“高贵的精神性”要求，似乎不是坏事，这总比让一些蠢人庸人当道的好。不幸的是，当道的庸人比高贵者总是出奇地多。据说这是平等民主制的产物，因为平等民主制奉行的就是平庸的多数专制。平庸是平庸者的通行证（选民证），平庸者只会选举平庸的媚俗者。自下而上的选举只能如此。这几乎是一加一等于二的常识逻辑。何不自上而下地世袭或钦定？我们又回到起点。

于是，少数高贵者的君主贵族世袭制是如何被多数平庸者的民主制取而代之的？不必借助马克思把科学技术和资本生产“历史主义”体系化，但“科学”与“资本”是攻破君主贵族世袭制城堡的“特洛伊木马”则无庸置疑。尼采对“科学技术”与“资本生产”的态度，活像马克思在“巴黎手稿”中描写的“不运动所有权”对“运动所有权”的戏剧性咒骂。请看：

> “不运动所有权”（封建贵族）牢牢抓住自己的“梦幻的本质”——“世袭贵族的追思、怀念、回忆的诗篇”——把自己的敌人“运动所有权”（资本生产者）描画成“狡猾的、欺诈的、贪欲的、可收买的、图谋不轨的、没有人情又没有心肝的、疏远了公共组织并贩卖公共组织的、放高利贷的、拉皮条的、奴颜婢膝的、能说会道的、华而不实的、枯燥乏味的、产生竞争从而产生救贫事业和犯罪的、松弛一切社会纽带的、毫无廉耻、毫无诗意、毫无实体、不顾荣誉、不顾原则、不顾一切的货币拐骗者……”
>
> “运动所有权”如此回敬“不运动所有权”：可怜的对手是“一个关于自己的本质一窍不通的蠢材，一个地地道道的堂

吉诃德，他在爽直性、诚实性、普遍利益、持久性的假象下掩盖其无能运动和贪得无厌的享乐欲望……于是用现代城市中出现的下流事、残暴、丢丑、卖淫、无耻、无政府、谋反，并用历史的和讽刺的手法列举出来去压倒他们的追忆、诗歌和梦幻”。①

重提这段历史，不是为了“三十年河东三十年河西”地“再翻一次烧饼”，而是指出，“各引一端崇其所善”的“半斤对八两”，其实于事无补。

关键是“技术”。施特劳斯承认自己面对“技术”不及海德格尔审慎与深思，换句话说，海德格尔面对“技术座架”，尽管忧虑，却丝毫没有尼采的老贵族心态与村妇口吻。须知，历史的“物性”虽不是一切的界限，如“历史唯物主义”（也是一种“政治哲学”啊）所为，但也决非毫无界限可言，以至可以让意志的野马任意肆虐践踏其界限。尼采就是这样一个对技术无知无畏的意志野马。所以他敢说包括“科学、艺术”在内的“全部职业活动，都只是与平庸者的能力相吻合的；这样的职业活动不适合与众不同的人；属于这些人的本能既与无政府主义相对立，也与贵族统治相对立”。他们的“幸福”在于他们“平庸”的“自然的本能”，即“理智机器”（按：把“遵循规范”定

尼采的“惊呼”在这个意义上是正当的，但不应是鄙弃与咒骂，更不应是回溯绝对的还原解释而置现代于不顾。

① 马克思，《1844年经济学—哲学手稿》，何思敬译，人民出版社，1957，页71—72。引文略有改动。

义为“平庸”，与“创造”相对，并非不可以讨论）。“对于一个深刻的精神来说，完全不值得在平庸那里找寻什么需要反对的东西。”[①]当然无须反对，只须服从，因为“最强者，即具有创造性的人，必定是极恶的人，因为他反对别人的一切理想，他在所有人身上贯彻自己的理想，并且按照自己的形象来改造他们”。不服改造者，要么消灭，要么驱逐，像现实在想象中，如柏拉图在《理想国》；像想象在现实中，如“极权的理想主义者”在法国、在德国、在苏俄、在中国……后者的可怕景象人们是否遗忘了？

这里问题可能在于一种区分：“技术科学”是一回事，它作为一个基本条件造成了某种非意志决定的社会形态——除了“神圣”，人类社会中总应该有意志不能决定而被决定的东西，它在意志之外，但更主要在意志之中，即是意志自身的界限所呈现的悖论式偶在；“技术理性”——“因此”——成为社会生活的道德准则和个人言行的功利准则，则是另一回事。这个“因此”的逻辑——“作为存在的技术科学决定作为思维乃至道德信仰的技术理性”——是或然可能的，但决不是必然普遍的。也就是说，技术科学可能期待的是更高的非技术理性的思维与道德乃至绝对的神学信仰。它们本来就是“道高一尺魔高一丈”的检测与制衡的相关性，只是今天的“道高”在“尚未……”之中（并非“不再……”）——没有人能够证明这一点。尼采的“惊呼”（“当头棒喝”）在这个意义上是正当的，但不应是鄙弃与咒骂，更不应是回溯绝对的还原解释而置现代于不顾。事实上，现代哲学对此已有种种切入的分析，首先是对上述“因此”的决定论逻辑虚假性或虚无化（“柏拉图主义即虚无主义”）的揭示，表明人们走出了尼采式的鄙弃与咒骂。引导之一、走出或走出之一的海德格尔——“本体论差异”，功不可没。

还有一点，那就是海德格尔对“形而上学”与“技术理性”的形式化作同质揭示的运思方式，仍是一个重要的启迪。换句话说，思维或知识的技术化、形式化趋势已然同时是人和语言的德性与神性的陨落或

---

① DA－57，页70。

降解。这是现代性的最深刻的危机，特别在它的“凯旋般行进”的欢呼声中，更像“光明”的双重遮蔽。

“崇高”这个“审美神话”今天确是陨落了。

再就是“教育”。以前的高贵者及其高贵是以教育制度上层性和愚民政策下层性两分（即“上智下愚”）为前提的。现代性的一个标志，几乎首先表现在“教育下移”（中国孔圣人就是“教育下移”的开先河者，限度仍在“学而优则仕”的取向上），尽管目的只是适应农业劳动向工业劳动转移的需要，即必须为工业劳动提供有相应知识（起码已超出纯粹的自然经验）的劳动者。然而，按尼采、舍勒、施特劳斯的诊断，这个“教育下移”非但没有提高人的素质（含知识因素），相反，“教育下移”的结果竟然是“没落的生命”！就像在说，类人猿向人类的进化（假如这是真的）同时就是“生命的没落”一样。

不幸的是，今天的人们面对这个判断的挑衅，似乎并没有绝对胜操的把握。除了“仿生学”，日常语言如“鹰样的敏锐和雄狮般的威严与勇猛”，就是一个“怀旧”式的或“返祖”式的现象。从某些“人的绝对素质”看，古代贵族的高贵气质的确是今人一般不可企及的。反过来说，今人的科学常识的确是古人特殊不可企及的。不必引用如此久远的古今反差，一百多年前海涅对马克思诉说的担忧，今天不幸成为事实：无产阶级在破坏旧世界的同时，连同人类优秀文化遗产也一起破坏掉了。再看看今天全世界占尽风流的“技

术一欲望一大众化”，谁能说，尼采的话全是胡说八道呢？

不排斥上述对比的直观性，但有一个现象恐怕很难否认，那就是，“崇高”这个“审美神话”今天确是陨落了。别说历史，现代中国五十年，“崇高”很快走向“滑稽”与“反讽”，便是一个证据。

如果换一种眼光，古代的“崇高”是否像现代的“崇高”——其“崇高的青铜头像”少不了“迷信的基座”呢？黑格尔说的“不受骗的意识”至少是“自我意识”的一个必要环节，就像“欺骗”或“虚构”或“信仰的直观”是“理性”的一个必要环节一样。[①] 人是处在全然迷信的“自在意识”阶段好呢，还是处在包含双重欺骗的“自我意识”及其信仰直观的“理性”中好呢？恐怕不是一个“以己之长较人之短”的偏执所能奏效的吧。显然，在前者中建立“崇高”是容易的，在后者中并非不能建立“崇高”，但决非易事，也决非“人民欢呼”的直观可比。据说“人民欢呼是赋予卡里斯玛型领袖的典范形式”，[②]然而转身之间（如 1970 年前后），“人民欢呼”变成了卡里斯玛型领袖的典范葬礼，接着又在标价不菲的新潮绘画中埋葬了。

别忘了，人民是水，可以载舟，也可以覆舟。这不是“忘恩负义”，不是“愚昧无知”，不是“惰性物质”，它是一种力量，尤其是一种你不可以任意驾驭的力量：“你能在一个时间里愚弄所有的人，也能把某些人老是愚弄下去，但是你不能永远愚弄所有的人。”（伊斯兰俗语）

三、结　语

11.

综上所述，尼采的问题——前途是否有，怎样有——是一而二的连锁问题。

本文先往前回溯，说“前途有”（开端有将来就有，它是“尚未”而非

---

① 参阅黑格尔，《精神现象学》第四章第二节“自我意识的自由”和第五章第三节“自在自为地实在的个体性”，商务印书馆，1983，页 136、273 以下。

② 参阅卡尔·施米特，《政治神学续篇》，柏林，1996 年第 4 版，页 41—42。

“不再”),再返回当下,说“怎样有”。如此往返读着尼采,不知读出一点印象否?

如果尼采从“权力意志”的自我肯定出发,那么,本文旨在将“权力意志”推进悖论的炼狱。确切地说,本文仍在继续尝试做尼采、海德格尔、施特劳斯开始做的解释还原工作,即还原到“权力意志”自身的裂隙中——悖论式偶在。为了能再回到今天,走向将来。

本文仍在继续尝试做尼采、海德格尔、施特劳斯开始做的解释还原工作,即还原到“权力意志”自身的裂隙中——悖论式偶在。

我并不与尼采对立,也不谋求这种对立,我不在对立中。我在对立之上。我想置身于权力的悖论状态看。或许它才能给“古今之争”、“诸神之争”一个恰如其分的描述。特殊地说,给“古代智慧”也给“现代智慧”一个恰当的地位。

开端之悖论,才是我的出发点。

(作者工作机构:海南大学社会科学研究中心)

特洛尔奇的《基督教的绝对性与宗教历史》

亚当斯(James Luther Adams) 著

纪琨 译

第二次世界大战正打得不可开交的时候，美国国防部邀集了一群精心挑选出来的文化人类学家，听取他们就如何针对德国国家社会主义打心理战的建议。

这群人到华盛顿聚齐后，其中一人问：国防部究竟期望他们什么？这位专家解释说，在自己的工作中，为获得科学的客观性，文化人类学预先设定了文化相对主义的观点，因此不带有任何成见或者伦理学的偏爱，一句话，对于所研究的各种文化，他不习惯于作出价值判断。这专家接着还说，如果德国人宁愿选择国家社会主义，那是他们的权利，正如民主的美国人有权作出自己的不同选择。无论哪种情况，他说，选择只不过是文化环境的一种表现而已。文化人类学家雷德菲尔德(Robert Redfield)随后发言，对这次会谈提出意见。他说，伦理上的中立态度尽管是科学方法中的一个合宜的要素，但若作为一种生活方式，对于负责任的人们来说，当然是要不得的。何况，他还说，一种有利于伦理中立(或者与此相反)的决定，乃是一种个人的决定，不应当与被视为客观科学方法要素之一的文化相对主义混淆起来，或者从中推导出来。

特洛尔奇(Ernst Troeltsch，1865－1923)一生的学术事业自始至终都在探讨诸如此类的问题，当然，在研究过程中，他的观点并非一成不变的。在20世纪的前25年中，没有哪个神学家能像他那样将这类

争端更为成功地摆出来。当然，由于神学景观在德国发生了一场大转变，特洛尔奇在很大范围内不再受到关注已有几十年之久，然而，近年来，对特洛尔奇著作的兴趣明显复兴。

基督教若不能够面对这一挑战，就只有退缩到死气沉沉的蒙昧主义洞穴中去。

《基督教的绝对性与宗教历史》(Dr. David Reid 英译)是特洛尔奇的早期作品。作者在这里很有特色地展示出了一种值得注意的能力：既能探索某一观念或历史现象中的许多方面，又能切实讨论各种各样相反的看法。

特洛尔奇若身在华盛顿的那次会谈中，一定将文化相对主义视作一场现代大革命的表征之一，这场革命已经影响了生活的一切领域——艺术、法律、宗教以及各门科学。在他看来，这场革命之发生，乃是一种新的历史意识出现的后果，这种新的历史意识承认，历史上的种种大事都具有适然和独到的特性。从这种新的历史意识中，已经发展出了现代的历史方法。

这种方法造成的影响异常深刻，致使特洛尔奇断言，新的历史方法已经决定了我们这个代表着“一种独特文化类型”的时代的特性。具有特殊重要意义的事实乃是：这种历史方法严重打击了传统的基督教——当然也打击了其他的传统宗教。对于各个教会来说，新的历史方法从根本上使得基督教对绝对威权的要求及其自称业已达到“绝对形式——达到基督教原则的彻底实现”　全

伦理上的中立态度尽管是科学方法中的一个合宜的要素，但若作为一种生活方式，对于负责任的人们来说，当然是要不得的。

都成了问题。特洛尔奇深信，基督教若不能够面对这一挑战，就只有退缩到死气沉沉的蒙昧主义洞穴中去。

我们在这里如果说明下述一事，将会对读者有所帮助：特洛尔奇在出版这本书的前2年，即1900年，曾发表过一篇〈论神学中的历史方法和教义方法〉，其中提出了他对现代历史方法的设想和后果的看法。我们应当说明的是，这种种设想不仅在本书中，也在他的大部分其他著作中呈现出来，其中包括他宏伟的未竟之作《历史主义及其问题》(Der Historismus und seine Problem，1922)以及他的最后一本书《克服历史主义》(英译本 Christian Thought：Its History and Application，1923)。

在1900年的那篇论文中，特洛尔奇着重指出了历史方法的三个方面：与历史批评相结合的思想习惯；类推在历史研究中的重要性；在一切历史事件中获得的相互关联或相互作用。

(一) 历史思想习惯是一种高度批判性的习惯，它对一切传统均详加审查，尽管其用意也还是在于以先人的理解来对待资料。在这里，历史学家的独立和自主是不可或缺的。这一理想源自启蒙运动——例如康德就曾阐述过。历史思想习惯预先设定，在历史领域内仅只能有或然判断，18世纪的莱辛(Lessing)已经强调过这一观点。

(二) 看待历史事件时的或然性意识，取决于历史学家在其眼前或身内发生的事与已往诸事之间辨识出其类似之处的能力。类推使得历史学家能够"用现时的已知"来说明"已往的未知"。这样便提供了一种机会，能在面对历史上纷然繁复的混乱和千奇万异时，辨识出某种有限的相似之处。

(三) 类推原则与历史方法的第三个方面、即相互关联原则有关，它认定"历史上发生的一切事情都在一种持久的相互关联中纠结在一起……任一事件均与所有其他事件相关"。因此，"历史的事情与相对的事情是一回事"。这一原则与类比原则将历史上的一切带入了一个共同的竞技场，或如特洛尔奇所说，提供了一种将所有历史现象"拉平"的方法。

历史的一个基本特征乃是事件的单一性、独特性、非一再发生性。例如，特洛尔奇就不承认历史上的基督教有某种恒久的"核心"。历史的这一重要方面，最先是浪漫主义强调出来的——杜撰"独特"一词的是施莱尔马赫(Schleiermacher)。独特性和相对性不仅属于历史研究的对象，而且也属于研究的主体——历史学家。所有这些原则当然必须考虑历史过程不间断的发展——动力、新事、自由、不可预言性。在这方面，特洛尔奇堪称史料编纂的大师。

特洛尔奇的天才表现得最为明显之处，在于他对文化现象的形式多样性和独特性的认识和尊重，以及他对这类现象内部的结构和动力的探讨，以此作为依据，他得以指出和说明真理和价值的种种标准。与这两项关切相匹配的是，特洛尔奇坚持努力从文化的形式多样性之中找出某些超常的意义，从而克服他所称的"无限制的"或"无目的的"相对主义。

特洛尔奇的天才表现得最为明显之处，在于他对文化现象的形式多样性和独特性的认识和尊重，以及他对这类现象内部的结构和动力的探讨，以此作为依据，他得以指出和说明真理和价值的种种标准。

在特洛尔奇看来，历史方法并不等于文化相对主义，除非其含义是"所有历史现象都是一些独特的、各别的结构，它们要受到来自某种普遍境遇的各种影响力的作用，面普遍境遇对种种历史现象产生影响的直接性程度则多所变化，不尽相同"。这样的一种文化相对主义，正如雷德菲尔德所报道的那些评论指称的，十分不同于伦理学上的相对主义，后一种相对主义的含义是这样一种主张：不存

在任何合理的基础以让人优先选择某种思想或行动而非其他。特洛尔奇称此为“漫无目的的相对主义”,它并非自动地从文化的相对主义中产生出来。

伦理的相对主义乃是一种选择,它可能会遭到哲学或宗教的考虑和决定的反对。已经有人提出这类决定,比如有人断言,一切文化均具有真理或价值,全都应当受到尊重,或称所有文化在功能意义上都同等有效,或称“每一时代都与上帝接近”(Ranke 语),或称有效性问题毫无意义,une affaire de geographie(卢梭语:是地理学上的事)。

在本书中,正如书名所示,特洛尔奇将注意力集中在宗教史研究给绝对性的宗教要求权带来的危机。人们在宗教史研究中发现,种种不同宗教都提出了(尽管从不同的前景出发)相似或者同一的要求权,致使这些要求权彼此抵消。面对这样的形势,特洛尔奇在他早期的论文中就曾断言:“历史方法已经起到了如同一种发醇剂那样变化一切的作用,终致于使所有早期神学方法的构架崩塌。”

特洛尔奇尤其注意两种早期的神学方法,这两种方法现在都必须摒弃。其中第一种是:为获取对绝对威权的认可而诉诸神迹……无论作为一种外在事件,还是作为以皈依为形式的一种内心事件。但是,严格说来,神迹都不是历史事件。护教士诉诸这样的方法,使神迹与历史上的其余神迹区分开来,从而在历史长河之外创立了一座孤岛。

对于同情现代历史意识的人们说来,更为意义深长的乃是第二种应摒弃的神学方法,这种方法在某些历史过程学中、也在施莱尔马赫和黑格尔的著作中寻求相似之处。这乃是思辨哲学的方法,它以其黑格尔式的方式宣称,基督教是“绝对性的宗教”(在这样的语境中,“绝对”一词显得是随黑格尔开始使用的)。护教学的形式表面上采取了历史的观点,因而远不是将基督教从历史长河中心或者从其他宗教中孤立起来,而是力图论证我们能在基督教中看出普世宗教的“理念”的实现,这一“理念”在其他各大宗教中都有说法不同而较初级的表达。所有这些宗教据说都处在一种以基督教为最高峰的辩证发展之中,而那一“理念”则被视为对这些其他宗教在一种酷似“宗教地质学”的等

级序列中进行评估的准则。特洛尔奇对黑格尔观点的说明和批判异常具有说服力，可与他稍后对马克思的赏识和批判相比拟（见特洛尔奇 1922 年论述历史主义的一卷）。特洛尔奇显然赞赏黑格尔要在历史的原动力问题上提出一种哲学的系统思考的努力，但严厉批评他未能满足历史方法各项要求的失败。黑格尔任意操纵和曲解历史材料，使之适合于自己的既定框架。尤其在黑格尔将宗教史说成一种线性发展的陈述中，外来的强加成分十分明显，实际上，各种宗教的演变乃是在平行的发展中发生的。黑格尔那样做，是为了能够提出"绝对性的宗教"这一谬误的概念，妄称这种宗教在演变过程中显然可见，它在基督教（也就是说，在黑格尔的历史哲学中）达到了最高峰。然而，实在说来，若以演变过程为根据，就应当等待历史宣告结束之时才可发现"绝对性的宗教"。因此，在特洛尔奇看来，黑格尔的"思辨彩虹"实际证明乃是超自然主义神学护教论的一种哲学替代物。所有这些方法都是利用一种来自历史以外的因素来说明历史。

那么，我们应该怎样恰当地应用历史方法呢？特洛尔奇的回答是：我们必须就其一切相对性和独特性来观察世界上的各种宗教，认清它们全都纯然是历史现象，带有种种特别而又相关的现象的一切规定性。神学家的任务就是要"有前提地"深入这些现象，将各种宗教及其种种规范加以互相比较。这一

我们应该怎样恰当地应用历史方法呢？特洛尔奇的回答是：我们必须就其一切相对性和独特性来观察世界上的各种宗教，认清它们全都纯然是历史现象，带有种种特别而又相关的现象的一切规定性。

任务的目的就是要发现一种规范，利用这种规范，我们便可以对各大宗教进行估价和品评，也可以确定某种宗教可能有的能使绝对性概念成立的意义。特洛尔奇在承担这一任务时预先设定，必须跨越科学历史方法的范围，进入个人决定与信仰的领域。特洛尔奇以求用这种方式实现"用历史克服历史"（他后期著作中的用语），亦即利用以种种从经验性历史中抽绎出来的规范为依据的历史性决定来克服无限制的相对主义。为了达到这一目的，需要认定一种规范；在进行这一艰巨工作时，特洛尔奇立意要以一种可与历史方法相一致的方法来重新界定绝对性概念。

我们在这里只能摘要简述、无法详细追记特洛尔奇为评估各大宗教而着手认定一项规范的各个步骤。他在比较这些宗教时发现，基督教与众不同、甚或不可超越的一个成分，乃是一种改变着历史的"身位论"。在先知们和耶稣的训导中，上帝和人都在自然面前被抬高，进入无条件的价值已得到实现的身位领域。只有基督教才揭示了"一个既是行动也是意愿的活生生的神"；在基督教中，心灵"命定要在世上从事工作以求建立起一个纯粹个人价值的王国，一个上帝国"。

在运用这种规范来考察宗教史时，特洛尔奇说：基督教不仅是"极点"，而且是"所有一切可在宗教中看出的发展趋势的会聚点"（不清楚基督教何以是这种"会聚点"；在这里，特洛尔奇似乎采用了一种相对化了的黑格尔手法）。在其最后一本书《克服历史主义》（英译本，页21）中，特洛尔奇概述本书中的结论说：基督教"乃是我们所能得知的最崇高和最神圣的启示，它具有最高的效力"。

一个立意客观地考察宗教史以期找出一种普遍规范的人竟然会这样说，多少有点令人惊讶。特洛尔奇认定，每个人自己的虔信就是用以评估一切宗教、包括基督教的规范。这一规范主要说来乃是他早年所承继的里齐尔（Albrecht Ritschl，【译按】1822－1889，德国著名基督教神学家）传统的一种概括，或者我们应当说，是那种传统的一种修正。

特洛尔奇断言，历史方法绝没有排除这一规范的选择，因为它是

从历史上的种种独特性事物中抽选出来的，而且也并不无视类比原则。基督教作为历史上的一种现实的宗教，仍继续是一个相对的和正在变化的现象。这一规范仅只是特洛尔奇的（建设性的）选择，它对特洛尔奇说来有效，对于怀有这种传统的其他一些人说来，也能够是有效的。不过，我们将会见到，这一规范并不使根据其他各种宗教的传统而作出的选择归于无效，只要这些宗教并不提出绝对性的要求权。

那么，何为绝对性的宗教？特洛尔奇断言，他所说明的基督教与其说是一种绝对性的宗教，毋宁说是一种规范性的宗教。不过，身位主义的规范有一天会被超越，却是不可想象的事。

特洛尔奇现在得出了其研究的一个具有高度重要意义的结论。他说，问题不在于要在相对主义与绝对主义之间作一个或此或彼的选择，而在于将相对与绝对结合起来。这样的一种综合乃是真正的历史与宗教心智所应探求的。绝对性事物永远必然是在与相对性事物无法解开的连接之中和严酷的张力之中（而非在某种抽象之中）被分辨出来的。但是，历史绝不是供绝对性宗教或个性存在之所。希望能在历史上的某个特定点上以一种绝对性方式拥有某种绝对性事物，乃是一种幻想。绝对真理只有在历史之外或历史结束之时，才能以明确无误的纯粹状态出现。然而，相对性事物却越过自身指向无条件的事

问题不在于要在相对主义与绝对主义之间作一个或此或彼的选择，而在于将相对与绝对结合起来。

物。我觉得，雷德博士将 Das Notwendige 一词译成 the unconditional（无条件的事物）很正确（这都是些至少可以远远追溯到柏拉图那里的词语）。特洛尔奇结束本书时提出了这样一个值得注意的提法："在相对性事物中，我们可以找到超越历史的绝对性事物的一种表征。"

以上引述的一些提法，今天已在神学圈子内成为老生常谈。例如，它们预示了巴特（Karl Barth）的提法（巴特谈论无条件事物和超验事物悖论式的内在性令人想起路德和库萨的尼古拉）、蒂利希（Paul Tillich）的提法，预示了谈论存在于历史之外的历史意义的尼布尔（Reinhold Niebuhr）的提法。特洛尔奇有时也谈论绝对性事物和相对性事物之间从现实深处、现实的"创造性核心"透露中出来的一些新关系。在这里，我们遇到特洛尔奇所称的"转向形而上学事物"。在这方面，特洛尔奇说，问题在于，要在相对性事物中分辨出那些趋向于绝对性目标的倾向，或者更确切些说，作出"一种经久的、新颖而且具有创造性的综合，以便赋予绝对性事物在某一特定时刻成为可能的形式，与此同时，仍旧忠实于其自身固有的限制，因为，绝对性事物乃是真实、终极和普遍有效的种种价值的一种单纯近似值"。这一提法非常接近蒂利希后来所说的"the Kairos"（时机）。根据我们已谈到的关于历史方法的方面，以及特洛尔奇在这里所说的关于相对性事物与无条件事物的关系，我们可以很容易地看出，蒂利希何以总是说，对于思考历史哲学和伦理相对主义问题的当代神学家来说，特洛尔奇乃是先决条件和出发点。小尼布尔（Richard Niebuhr，他在 1924 年曾写作博士论文讨论特洛尔奇的宗教哲学）的著作表明，在这一点上他明确地与蒂利希意见一致。

对特洛尔奇此书的批评很多。从宗教史学家的观点来看，不大可能提出恰当的反对意见，因为，特洛尔奇是站在一个了解内情的有利地位来论述基督教的，或者说，是从一种特殊视角来考察这方面问题的。但是，有一点却是我们可以恰当地表示反对的：在讨论其他的宗教时，特洛尔奇没有让它们的代表从外面来对基督教发表意见。

神学家方面对此书的批评不仅多而且严厉，有的人甚至从书中看

出了已趋衰弱的自由主义的最后喘息，这种自由主义已经与权威性的正统或者新正统的基督教（“主流”）神学失去了接触。因此，有人说，特洛尔奇的规范所依据的，是一种忽视基督论的对耶稣的“随意简化”，以一种忽视耶稣身位论教义的方式来谈论耶稣的自我意识。结果，据这些人说，特洛尔奇的规范乃是一种没有基督的基督教。不管特洛尔奇究竟是否代表着一种垂死的自由主义，我们却必须提醒这些神学批评家，特洛尔奇对耶稣的看法与当代新约研究的趋势十分一致，这种趋势将新宗教改革神学的基督一元论不仅看作对历史研究的一种威胁，而且看作是企图将早期的基督教神学强加在耶稣身上。特洛尔奇断言，“不管救主即将临世说在耶稣的教导中曾起过什么作用，总的说来，基督的人身已退居现实背后”，此现实就是“上帝国”。可以不算过分地说，当代新约研究基本上同意，耶稣并没有以一种明确的救主式或基督论式的方式认定自己的名分，他关切的是新的时代和最后审判——亦即上帝国的即将来临。

现在还有待问的是，特洛尔奇是否克服了宗教和伦理上的相对主义。

另一种可能针对特洛尔奇的规范提法的批评认为，他对“个体主义”在社会制度上的种种方面很少有所明确的涉及。这一不足或许可以下述事实来解释：特洛尔奇只是在后来才与社会学家韦伯（Max Weber）或马克思主义思想有了接触。特洛尔奇说自己从韦伯那里“学到了观察事物的一种新的方式”。社会制度的种种方面，特洛尔奇在其后来的著

作《基督教会的社会教导》(The Social Teaching of the Christian Churches)中有充分展现。对这些方面有了较多的认识,使得特洛尔奇的宗教史研究不再那么仅仅采取一种依靠文献的态度。他开始看出,各大宗教在其发展中都"曾进入一种与各种历史文化的结合,任何意图以另一种宗教信仰取代原有信仰的努力,都不能够有效地或者于理有据地解除这种结合"。①

特洛尔奇关于类推在历史方法中的作用的看法,在过去半个世纪曾招致激烈的质疑,尤其是巴特的《罗马书释义》以及晚近小尼布尔和潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)的著作,这些质疑出于不同的理由,但一般都赞成恢复类推的可靠性。我们在这里应当说明的是,最近论述历史方法的许多著作已经揭示出,这种方法必定比特洛尔奇所想到的要复杂得多。

现在还有待问的是,特洛尔奇是否克服了宗教和伦理上的相对主义。我们如果仅注意此书,就难以令人满意地讨论这个问题。在一篇为在英国发表而写作,但由于过早逝世而未及宣读的演讲稿《基督教在世界宗教中的地位》(The Place of Christanity among the World Religions,1923)中,特洛尔奇仅仅概述了本书,但也声明了其立场的一个转变。特洛尔奇在这经过修正的声明中说,独特性概念对于历史的重要意义每天都给予他"更为强有力的"深刻印象,从而使他要比先前更为切实地看待宗教所受到的社会制约。因此,他开始认为,"为人类所高尚地拥有而且普遍有效的"东西,"……根本上极为稀少"。在这里,特洛尔奇似乎将历史现象的唯一性推到了极致。不过,他仍保留着这样的信念:在各大宗教中,真理和价值的种种标准对它们说来都是有效的,基督教的种种标准"对我们说来是有效的"。"每一种信仰都可以体验到其与神性生活的接触"。

这种立场曾被称为唯名论式的、无限制的相对主义,也曾被称为单一神论的一种形式,实际上它既非前者,亦非后者。毋宁说,很类似

---

① Wilhelm Pauck,《哈纳克与特洛尔奇》(Harnack and Troeltsch),纽约:牛津大学出版社,1968,页68。

库萨的尼古拉在《上帝的远见》(The Vision of God,1453)中提出的那种看法。在这里,库萨的尼古拉以新柏拉图派的方式,用一幅遍游各地的人画像象征上帝,这幅画像直面正对各族人民,每个民族都直接受到画上人的注视。库萨将这幅画像称为"上帝的视象"。特洛尔奇从一个多少有点相似的视象提出这样的疑问:"谁敢擅自作出一个真正最后的声明?"接着他回答说:"只有曾决定了其种种不同的上帝自己才能那样做"。这样,特洛尔奇就将一种激越的相对主义与一种对相对性事物的先验意义的意识连结起来:"一种首先说来是为了*我们的*真理的真理,并不因此就不再是真正的真理和生活"。

这并非寻求普遍性和确实性的那些信心十足的人士们所企望的解决相对主义问题的方案。但特洛尔奇却向他们断言,绝对性事物是无法把握的。历史不是绝对性的藏身之地。不过,各大宗教的信徒都可在信仰中享有在自己的天上的上帝这一确实性;与此同时,他们必须谦卑地庆幸"在我父的宅第里有很多套房"。可是,我们却不能就这样把问题抛开。

特洛尔奇致力探讨相对主义问题,为的是能与现代历史意识妥协。然而,自特洛尔奇以来,世界局势迅速改变。受科技力量促使,各大宗教的代表相互间的交往和联系日益增多。我们今天已经进入一个不同于特洛尔奇的时代,一个普遍的历史正在变成现实。

特洛尔奇致力探讨相对主义问题,为的是能与现代历史意识妥协。

各宗教间新的密切接触，乃是我们在学校教室、在商务、政治和文化交流中都可经验到的；我们也可观察到，青年中颇不乏人改宗皈依这种或那种东方信仰。与此同时，正如特洛尔奇预料到的，传统的使命观念正在被人们抛弃。传教士到外面去并非只是为了招揽人们入教。他想倾听意见，也想吐诉衷情。马克思主义的传播已逐渐将先前较富西方性的历史意识输入东方各国。

在世界共同体正在日益成为我们日常生活的一部分之际，我们决心要像施密斯(Wilfred Cantwell Smith)在一篇未发表的论文中论证过的那样，不断参与彼此的社会体制，甚至参与彼此的伦理和宗教前景。在这方面，施密斯博士曾断言，上帝正在参与这一进程，而且，“关于人类的全部宗教生活，原则上只有一个真理”。[①] 这些说法，特洛尔奇一定会表示同意。不管怎样，谁能否认世界各宗教正日益被迫面对共同的种种问题、包括世俗化问题和现世主义问题？

诸如此类的种种考虑促使本文作者耽人冥思苦想一座“思辨的彩虹”。展望未来，我们可以想象这样一种可能：某种类型的一次不同信仰的结合，随带着种种新竞争、新机遇和新问题，将会在基督教和其他各宗教的发展中再度出现。面对这样一种预兆，特洛尔奇大概会再次说：“各种文明的各大宗教将保持的东西各有不同”，尽管他同时也会预言，“每一民族群体都将奋力发展自己的最大潜能”。但是，难道我们不可以也想象这样的可能：由于新的形势，每一宗教都将会刺激其他各宗教按新的方式来设想，在各种宗教之中，哪一个是最好的？

这些考虑提出了许多可能。一方面，人们可以期望某些基督徒发展出足够的谦卑，与小尼布尔一道认识到，不仅仅不同的宗教提出的是根本上不相同的问题，而且对于基督徒说来，吹嘘自己的种种规范的所谓优越性乃是很不合适的，他们的职责毋宁是容许别人或许也会遵守它。另一方面，人们也有可能会发现，特洛尔奇对独特性概念留下了过分“强有力的”印象，实际上各大宗教之间有很多长期存在的相

---

① 提交给1969年在纽约市召开的美国神学协会年会的论文：《宗教神学：作为人类宗教神学的一种可能概念》。

似和类似之处。这里仅举白璧德(Irving Babbit,1865－1933,【译按】美国作家,评论家及教育家)为例,他在其译著《法句经》[1]的序言中,曾就东西方种种规范中的一种共同的人道主义提供了明证。对人性中种种共同成分的一种认知,将会导致对自然法伦理理论产生一些新的、有生气的观念,难道没有可能吗?实际上,对这种理论及其种种变体的历史研究,曾受到特洛尔奇长时期的重视。然而,依循历史学派,竟让特洛尔奇的历史独特性意识将这种理论撇到一边去了。

不过,在宗教层次上,特洛尔奇仍在自己心目中保持着一种张力,一方面断言,"神性生活非止一端而是多途",另一方面又力称,"领悟多中之一,乃成爱之特性"。这一悖论对他说来成了"上帝的视象"。

在宗教层次上,特洛尔奇仍在自己心目中保持着一种张力。

所有这些考虑表明,特洛尔奇70年前的这本先知式的著作现在特别切合时需。在探讨我们的形势时,我们可以同许格尔(Friedrich von Hugel)一起说:特洛尔奇功不可没,他帮助我们在种种实际问题中成长起来。在特洛尔奇看来,成长的过程恰是在"宗教的特有内核"中发生的,这内核乃是"新的生活和力量"唯一无二和独立不倚的来源。

① Dhammopada,牛津大学出版社,1936